ردود على أباطيل

كتبه

سعيد فودة

طليعة الردِّ على مقالة الدكتور أبو يعرب المرزوقي المسماة

"النكوص إلى عقلية الفرق الكلامية"

وهذا الرَّدُّ برهان ساطع على عيِّنةٍ توضح
مقدار انتكاسة الفكر العربي المعاصر ، ومدى
المغالطات التي يوقع المفكرون فيها أنفسهم

بسم الله الرحمن الرحيم

تمهيد

في بيان حقيقة علم الكلام والحاجة إليه

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد أفضل الأنبياء والمرسلين وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد...

فإن هذه الشريعة جاءت كاملة لتكمل الإنسان إذا عمل بها، وهي ترفعه في مدارج الكمال اللائق به، وهو أقلُّ من أن يماثل كمال الله تعالى بأي وجهٍ من الوجوه،ولذلك جعلها الله تعالى باقية إلى يوم الدين، ومعنى بقائها، ليس استمرار وجودها، وحفظ الكتاب، بل استمرار تعلق تكاليفها بالبشر كذلك.

وقد جاء دينُ الإسلام لتصويب الانحراف الذي كان حاصلاً في تصورات البشر لهذا الوجود، وتصحيح اعتقادهم في خالق الوجود، ولهذا فقد كان جانب النقد واضحاً ظاهراً في الدين الإسلامي نفسه، فجزء مهمٌّ من كونه للهداية العامة، أنه يحاور الآخرين ويجادلهم، ويبرهن لهم على المقولات التي يبينها لهم، وذلك من أجل فتح الأبواب أمامهم للوصول إلى الهدى واختياره لمن شاء.

ولذلك فإنَّ العلماء فهموا أن من حقيقة كون الدين هادياً، أن يكون محاوراً، ومبرهناً، ومرشداً، ومقنعاً، فكل سبيل صحيح يتوصل به إلى الهداية فقد اتخذه الدين سبيلا، وما هذا إلا لكمال هذه الشريعة الخاتمة.

وإنما كان سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم أكمل الخلق أجمعين؛ لأنه كان متأهلاً -بما جعله الله تعالى فيه من كمالات خاصة له- لأن يحمل هذا الدين كله، ويوصله على ما هو عليه، على أبلغ وجه وأكمله، وما كان أحد ليستطيع حمل الدين كله إلا من بلغ في الكمال درجة نبينا الحبيب، ولذا فقد عكست تصرفات النبي عليه الصلاة والسلام الكمالات التي يرشد إليها الدين على أبلغ وجه، فبين وأرشد، وجادل وناقش بالتي هي أحسن، وبرهن للناس على صحة

العقائد وبطلان ما يعتقدون مما يخالف ما جاء في الدين الخاتم.

ولذلك فقد ناقش عليه الصلاة والسلام الوثنيين والدهريين والنصارى واليهود وغيرهم ممن انحرف جزئياً أو كلياً عن مسار هذا الدين.

وكذلك فعل أصحابه رضوان الله تعالى عليهم، بفارق أن الكمالات كلها قد اجتمعت في النبي الخاتم، ولا يطيق أحد –منفرداً- بعد النبي عليه الصلاة والسلام أن يقوم بالدور نفسه الذي قام به نبينا الحبيب، ولذلك فقد أحسن النبي عليه الصلاة والسلام تعليم أصحابه ليتمكنوا بمجموعهم من حمل الدين على أكمل وجه ممكن لائق بهم، ولذلك تفرقت كمالات النبي عليه الصلاة والسلام بين أصحابه وأتباعه، فحمل كل منهم بعض ما حمله النبي عليه السلام، ليحصل بمجموعهم ما تقوم به الهداية على أفضل وجه، وزاد عليهم النبي عليه الصلاة والسلام بما اختصه الله تعالى به من خصائص ومعارف لا تجوز لأحد غيره، وذلك إلى يوم الدين.

ولهذا السبب رأينا من الصحابة من يكون فقيهاً ومعلماً، ومنهم من يكون قارئاً للقرآن مقرئاً، ومنهم من يكون قائداً، ومنهم من يكون عالماً مدافعاً عن الدين والتوحيد أمام من يواجهه أو ينحرف عنه...وهكذا.

وقد تتابع العلماءُ على هذا النحو كابراً عن كابر، يأخذ المتقدمون منهم عمَّن تقدمهم، ثم يبلغون ذلك إلى من يلحق بهم، ليتم بذلك البلاغ وإقامة الحجة.

ولذلك ظهر بعد ذلك علماء متخصصون في الفقه، وعلماء متخصصون في القراءات، وعلماء متخصصون في العلم بالتوحيد والدفاع عن أصول الدين، وعلماء متخصصون بحمل حديث النبي عليه السلام، وعلماء قائمون بالعمل الصالح وتربية الخلق وإرشادهم إلى سواء الطريق، وقد يحيط بعض علماء الأمة الإسلامية بمجموعةٍ من العلوم ولكن أحداً لن يقوم بمقام النبي عليه الصلاة والسلام أبداً في حمل أركان الدين وفروعه، والقيام الكامل بحق الشريعة على أبلغ وجه، فهذا فضل من الله تعالى اختصَّ به خير خلقه.

ومن هنا فقد تيقَّن علماء أهل السنة أن من الضروري أن يقوم مجموعة منهم بحمل مسؤولية البيان لأصول الدين للمنتمين إليه، والقيام بالاستدلال عليها، لأن الدليل يقوم أصلاً بوظيفة الإرشاد، وتحمل مسؤولية عبء الدفاع عن مفاهيم الدين الإسلامي وعقائده، والرد على من يخالفها أصولاً أو فروعاً، وتقويم من ينحرف عن الجادة والصواب من المنتمين إلى هذا الدين،

ومواصلة الرد على المخالفين لأصوله من أهل الأديان الأخرى التي حُرِّفَتْ، والأديان التي وضعها البشر من عند أنفسهم، والفلسفات والتصورات التي اخترعوها من عند أنفسهم.

ولذلك فإن ظهور علم يسمى بعلم أصول الدين أو علم التوحيد، أو علم الكلام، أو غير ذلك من الأسماء التي اشتهر بها، كان أمراً ضرورياً، كضرورة ظهور علم خاص بالفقه العملي وعلم القراءات وعلم التاريخ وعلم النحو، وعلم أصول الفقه، وهكذا.

هذا هو جوهر المعنى الذي من أجله ظهر علم الكلام عند أهل السنة، فهو استئناف للجهود التي كان يقوم بها الرسول عليه الصلاة والسلام، وصحابته من بعده، ومن أخذ عنهم واهتدى بهديهم، وسيبقى ذلك إلى يوم الدين بإذن الله تعالى.

وفي الحقيقة، إن علم الكلام ضروري للمسلمين، ولا أعتقد أحداً يتصوره على وجهه، وينكر فضله وقيمته، ولذلك فإن علماءنا قاموا بحمل كلمات وردت عن بعض المتقدمين في التنفير من هذا العلم على ما تكلم به المخالفون غير المتقنين لأصول الدين حقيقة، فتكلموا بكلام بعضه حق وبعضه باطل، وخلطوا الأمور.

وعلم الكلام هو عبارة عن جهود من بعض العلماء المنتمين إلى الإسلام الذين لا يخالفونه في ضروري من ضروريات الدين، لإثبات عقائد الدين وأصوله الكبرى على حسب الوسع والفهم الحاصل لديهم، فهو إذن ليس علماً منزلاً حتى يطالب هؤلاء المشتغلون بعدم الخطأ فيه، فإنه يوجد المخطئ فيهم والمصيب، ومن حق أيِّ واحد أن يدافع عما يعتقد أنه الفهم الحق لهذا الدين، ومن حق غيره ممن يخالفه أن يردَّ عليه.

وهذا النزاع في الحقيقة واقع بالضرورة العادية، ولا يمكن أن يتخلص منه النوع الإنساني، فلا يتصور عقلاً بحكم العادة أن يزول الخلاف من بين الناس في أصول الأفكار والأديان التي ينتمون إليها، ولا يمكن أن يطالب بعض الناس بعدم بيان ما يعتقدون، أو أن يطالبوا بعدم الدفاع عما يقولون به، بل إن اندفاع الواحد للدفاع عن معتقده أمر طبيعي لا يجوز ادعاء السعي لإزالته من الأفراد عموماً.

ولوجود الاختلاف المصرَّح به في الآيات الكريمة بين الناس، وأنهم لا يزالون مختلفين، كان لابدَّ من أن تقوم طائفة من العلماء بواجب البيان والدفاع والرد، وقد نصَّ القرآن على وجود طائفة عمتها الرحمة لم تختلف في الدين، فهؤلاء هم الذين يقومون بتقويم الرد والدفاع عن العقائد

الحقة المذكورة في الدين.

ومن هنا فقد قام علماء الكلام بواجبهم في الدفاع عن الدين، أمام هجمات الملحدين والمخالفين من أهل الأديان السماوية الأخرى، ومن الدهريين، ومن الوثنيين، فمنهم من أصاب ومنهم من أخطأ، ونحن نعتقد بأن الدين الحق قد وفق إليه أهل السنة وظلوا عليه قائمين بالدفاع عن حياضه أمام المخالفين، وهم الذين مشى جماهير علماء المسلمين وراءهم من متكلمي أهل السنة، وذلك بعد زوال الغبش الحاصل لظروف تاريخية بين أصل علم الكلام وبين كلام طائفة معينة من الذين لم يرتضِ السلفُ كلامهم.

ومن هؤلاء المتكلمين إمام أهل السنة الإمام الأشعري، وتلامذته ومن سار على طريقته ونهجه في الدفاع عن عقائد الدين لا عن آرائه الشخصية كما يتوهم المتوهمون، ولذلك فإنهم إذا رأوا بعض أقواله تخالف الصواب فإنهم يخالفونه لأن مرجعهم في النظر إنما هو الأدلة القائمة من الدين والعقل، لا مجرد كلام الأشعري نفسِه، فلا يقول أهل السنة بعصمة الإمام.

وظهر من بعده بعد أن قام بدوره العظيم في نصرة أهل السنة كبار العلماء مثل ابن مجاهد وأبي الحسن الباهلي والباقلاني وابن فورك وأبي إسحق الإسفراييني والبغدادي والإمام الجويني والغزالي والشهرستاني والرازي والآمدي والعضد الإيجي والتفتازاني والبيضاوي، ومشى على درب هؤلاء العديد من متأخري المتكلمين وحراس العقيدة مثل الإمام السنوسي والعقباني والبيجوري والأمير، وامتد نظامهم مع ما واجههم من هجمات عنيفة إلى هذا الزمان الذي نحن فيه، فظهر من أواخر المتكلمين الشيخ العطار والعدوي والشيخ ابن علان والشيخ مصطفى صبري والكوثري، وما زالت السلسلة لم تنقطع، والجهود قائمة، وإن واجهت علم الكلام في العصور الأخيرة هجمات عنيفة من المرتدين على أعقابهم ومن المنخدعين بالحضارة والفلسفات الغربية، ومن بعض الزائغين الذين لم يفهموا حقيقة الدور الكبير لعلم الكلام، ومن بعض الذين حسنت طوياتهم لكنهم لم يكن عندهم كبير إلمام بهذا العلم لصعوبته ودقته وابتعادهم عن تعلمه فتأثروا بالدعايات المنفرة منه المبغضة فيه، فزعموا أن لا حاجة لنا إليه.

وهكذا فإنا نستطيع عبر تتبع تاريخي سهل أن نرى أن خط سير علم الكلام انتقل من قوة إلى ضعف، ومن ضعف إلى قوة، شأنه كشأن سائر العلوم الإسلامية، بل العلوم الإنسانية.

فلعلم الكلام غاية وموضوع وهدف وفائدة، وما يزال العديد من الناس يعملون لإنهاض

هذا العلم الشريف، وإعادة فعاليته إلى المجتمعات عبر ممارسة دورهم الريادي الواجب في نقد الأفكار المعاصرة الطارئة على الملة، والخارجة عن أصول الشريعة، الواردة على الأمة الإسلامية من الشرق والغرب.

وما يزال هناك العديد من طلاب هذا العلم تشرئبُّ قلوبهم إلى نفحات منه، ويتطلعون إلى من يعلمهم مبادئه لإيقانهم بأن كبار العلماء ممن ذكرناهم ومن لم نذكرهم ما كانوا ليهتموا هذا الاهتمام العظيم بهذا العلم إلا لجلالة قدره، وعظيم أثره، وظهور فائدته.

فأما الذين ينكرونه من أصله فسوف يضطرهم هذا الموقف إما إلى القدح في هؤلاء العلماء الأجلاء، وإما إلى إنكار العديد من المبادئ التي تقوم عليها القواعد الدينية، ولذا فإننا نرى بعض الخائضين فيما لا يعقلون يتهمون علم الكلام، ومن ثمَّ فإنهم يتهمون العلماء العظام الذين بنوا أركان هذا العلم بأنهم السبب الرئيس في تخلف الأمة الإسلامية والعربية، فهؤلاء سوف يضطر اضطراراً إلى الوقوع في هؤلاء العلماء الأجلاء وغيرهم، وسوف يضطر إلى اتهامهم بأنهم أخذوا من الشرق والغرب، وزادوا في الإسلام ما ليس فيه، وسوف ينسى أن هذا الاتهام قد يكون أولى بأن ينسب إليه هو وخاصة في هذا العصر الذي انحرفت فيه أفئدة الناس إلى إنجازات الغرب الذي يعتقدون ظلماً منهم بأنها دائماً في مصلحة العلم وأنها مبنية على اليقين.

وبعضُ الناس يعرفون قيمة علم الكلام لكنهم يريدون تحديثه أو تقريبه إلى الناس بدفع عجلته إلى مناقشة الإشكالات التي طرأت على الأمة الإسلامية والتشكيكات التي تَرِدُ عليهم من المخالفين، فهؤلاء نحن نشدُّ على أيديهم ونقول لهم إنا إلى هذا الهدف سائرون، ولكن عجلة التجديد لن يقوم بها فرد من الأفراد، ولن تأتي نتيجة جهد واحد في عصر قد انقطعت فيه السبل، ولكن التجديد الحقيقي سيكون أثره ظاهرا نتيجة تراكم الجهود وتوالي الهمم على حمل هذا المهمِّ.

فنحن بحاجة إلى دفع طليعة حاذقة من شباب الأمة من ذوي القدرات المتميزة إلى الاهتمام أكثر باستيفاء علوم المتقدمين، والتمكن في علوم الغرب والشرق في هذا الزمان، حتى يمكن لهم أن ينتجوا الجديد النافع، الذي لا يكون غريباً كل الغرابة إلى حدِّ النقض لما قدمه علماؤنا المتقدمون الأخيار، فنحن نبغي أن نبني لا أن نهدم، ولا يصح الاندفاع نحو الغرب فنستعير منهم كل ما يصدرونه من أفكار، لأنا قد علمنا منهم بالتجربة القاطعة أنهم أصحاب صرعات فكرية، فكل فترة ينجزون فيها فكرة فإنهم يصورونها على أنها القاطعة التي ستهدم كل ما يليها

من أفكار أو فلسفات، ولا يغتر بهذا النمط من التصرفات إلا خفيف العلم والعقل.

والمتكلمون لا يأنفون من الاطلاع على إنتاجات الأمم في مجال المعرفة، بل إنهم أولى الناس من المسلمين بأن يقوموا بذلك، ومَنْ غيرهم قادر على محاكمة الآراء الكلية، والحكم عليها بناء على نقد صحيح وتصور محيط؟! ولكنهم يتمهلون كثيراً قبل أن يستعيروا أمراً منتجاً من الغرب أو من الشرق ليوظفوه في بنائهم الاستدلالي، ومع ذلك فإن فعلوه، فإنهم يضعون كل شيء في موضعه، فلا يقولون عن الظني إنه قطعي لمجرد موافقته أهواءهم، ولا يقولون عن القطعي إنه ليس بقطعي لمجرد رغبتهم في التحبب من المخالفين.

وقد أكون قد استطردت في هذا التمهيد الذي ما أردتُ منه إلا لفت الأنظار لكي تحظى بتصور أقرب إلى الصحة عن علم الكلام.

فلنرجع إلى تلخيص الكلام مع الدكتور الذي اندفع بصورة غريبة للرد!

خُلاصاتٌ

من الردِّ على

د. أبي يعرب المرزوقي

سنحاول هنا أن نوجز بعض التوجيهات العامة لما ورد في مقال الدكتور المرزوقي.

لقد وقع الدكتور المرزوقي في إشكال عظيم عندما زعم أن علم الكلام هو أهم سبب أدى إلى التخلف عند العرب والمسلمين منذ نشأته وإلى هذا الزمان، فبهذا يكون قد وقع في ذمِّ علمٍ صرَّح أكابر العلماء أنه علم أصول الدين، واشتغل فيه علماء الأمة الإسلامية.

وبهذا يكون قد خلط بين علم الكلام كما تحقق على يد أهل السنة (الماتريدية والأشعري، ومن تبعهما ومشى على طريقتها من علماء الأمة كالباقلاني والجويني وابن فورك والغزالي والرازي...الخ)، وبين علم الكلام الخاص بكل فرقة من فرق الإسلاميين كالمعتزلة والإباضية والزيدية والشيعة والكرامية والمجسمة ونحوهم، وهذا يستلزم أنه عمَّمَ الذمَّ على جميع هؤلاء العلماء، وزعم أنهم سبب تخلف الأمة!! وبذلك يعمُّ ذمه الخلفاء والسلاطين الذين دعموا هذه التوجهات والدول الإسلامية التي رعتها عبر الأزمنة والأمكنة، فلك أن تتخيل بعد ذلك ما هو القدر الذي يتبرأ منه هذا الكاتب، ويزعم أنهم هم سبب تخلف الأمة.

ومن ضمن تعميمه السابق اشتمل موقفه على الحكم على الغزالي أبي حامد حجة الإسلام بأنه أحد أهم أسباب التخلف الحاصل للأمة، هذا على التحقيق، ونحن نعلم أنه زعم أن الإمام الغزالي قد ذمَّ علم الكلام، لكن التحقيق الذي لا ريب فيه أن الغزالي وقف موقفاً من العلم بحيث جعله كالدواء الذي لا يتناوله كل إنسان، أو كالطبيب الذي لا يحتاجه إلا المريض، ولذلك ذمَّ اشتغال العوام بعلم الكلام، وظلَّ يحض على تعلُّمِ الكلام وتعليمه حتى بعد أن عاد من جولته وخلوته، ولعلَّ الدكتور قد اختلط عليه الأمر من بعض عبارات ذكرها الغزالي في كتابه (المنقذ من الضلال) تدلُّ على أن علم الكلام لا يبلغه مقصوده، فظنَّ أن هذا دالٌّ على ذمه لها العلم على سبيل الكلية.

وكذلك فقد ظلم ابنَ خلدون لما زعم أنه يذمُّ علم الكلام وأنه لا فائدة فيه، وقد بينا في ردِّنا هذا بطلان هذا القول، وأن موقف ابن خلدون لا يختلف مطلقاً عن موقف سائر علماء الإسلام من أهل السنة الأشاعرة، ولا عن موقف الغزالي من هذا العلم.

وأمَّا ابن تيمية فقد نسَبَ إليه الكاتب أنه ليس بمتكلِّم، والحقيقة التي لا ريب فيها أنَّ ابن تيمية متكلم على طريقة بعض الفرق الإسلامية، وهم الكرامية وطوائف من بعض المجسمة، مع بعض إضافات خاصّة ولمسات مميزة من عنده.

والسبب الذي من أجله زعم الكاتب أن ابن خلدون وابن تيمية فوق الفرق الإسلامية، أنه يعتبرهما أصحاب مشاريع نظرية وعملية تقود إلى النهضة على حسب تصوره، فلو كانا منتميين إلى أفكار سابقة لهما، كالأشاعرة بالنسبة لابن خلدون، ولغيرهم كما في شأن ابن تيمية، لتهافت حكم الكاتب السابق بكون علم الكلام كله سبب التخلف منذ نشأته وإلى هذا الزمان.

فحكمه عليهما إذن حكم غائيٌّ، وليس حكماً عِلْمياً.

وقد وقع الكاتب في مغالطات في شأن ابن تيمية فزعم أنه لا يريد إلا معارضة الفرق الأخرى التي يناقشها ويجادلها، وأنه لا يريد بالأدلة التي يذكرها إلا إثبات إمكان ما ينفيه النافون، وليس من طريقة ابن تيمية أن يسعى إلى إثبات صفات الله تعالى بالعقل!! لأنه إن فعل ذلك صار متكلماً مثل غيره من المتكلمين!! كيف وهو أعلى منهم وفوق جميع المذاهب!

وهذه أغلوطة شنيعة صدرت منه، فابن تيمية ليس مجرَّد ما زعم الكاتب، بل يسعى بكل جهده إلى إثبات صفات الله تعالى على حسب اعتقاده بالعقل كما بالنقل، وهو يعارض المتكلمين من الأشاعرة ليحاول إثبات إمكان ما ينفونه على الله تعالى ولإثباته من بعدُ بالعقل، فهو إذن على قانون الدكتور متكلم مثل غيره وصاحب مذهب يقع بين المذاهب الأخرى، وليس فوق المذاهب كما يحلو لِوَهْمِ الكاتب أن يصوِّرَه له.

وقد وقع الكاتب في مغالطات وتهافتات عديدة في أثناء نقده، فزعم أن القضية الشخصية لا يصح أن تكون إحدى مقدمات القياس، لأنها ليست بكلية ولا جزئية، وهو وهم من عنده، ووقع في تجاوزات عديدة في كيفية فهمه للقضية الحملية الموجبة، والقاعدة التي ذكرناها في "تدعيم المنطق" من أن الموجبة تستلزم إثبات الموضوع، وزعم أن المحمول قد يثبت قبل الموضوع، وقد يبقى مع عدم الموضوع، مع أنه يعلم أنه لا معنى لتسمية المفهوم محمولاً إلا أنه

منسوب إلى غيره ومحمول عليه، وكذلك لا معنى لتسمية الأمر أنه موضوع إلا أنه موضوعُ محمولٍ حمِلَ عليه، وزعم غير ذلك من المزاعم التي تبين أنه قد تسرع مجانباً للصواب في الفنَّ الذي هو من أخصِّ الفنون إليه! فهو يخلط في الاعتبارات والجهات التي ذكرها مناطقة الإسلام، ولذلك لم ينتبه إلى الخلط الحاصل عنده.

وقد ظهر لنا تماماً أنه لا يعرف العديد من وجوه التقدّم الذي حصل على أيدي مناطقة الإسلام من المتكلمين وغيرهم والإضافات والتدقيقات التي أضافوها على صورة المنطق التي وصلتهم من أرسطو، ولذلك فهو دائماً يحيل إلى مناطقة غربيين ويزعم دائماً ذلك الوهم العالق في أذهان العديدين من أهل هذا الزمان بأن العلوم القديمة كلّها قد تجاوزها العلم، ونسي هذا الكاتب المحترم أنَّ من الصعب أن تظهر علوم جديدة كل الجدِّة على ما يتعلق بالإنسان وحقيقته وحقيقة فهمه، بحيث تخالف في أحكامها كلَّ المخالفة لما قرره المتقدمون خاصة ما قرره علماء الإسلام.

وقد تعجبت كثيرا لما قرأت طريقة علاجه لمسألة القضية الشخصية ومحاولته الغريبة للزعم بأنَّ عبارة "أنا كلي" تساوي عبارة "كلي أنا" وهذه بالتبع مساوية للقضية الكلية.

ويظهر لنا أن الكاتب الفاضل ربما يقول بعدم إمكان البرهنة على عقائد الإسلام، بل إنه يتلقاها تلقياً من الشريعة والنقل، ولا مجال للبرهنة عليها، ويبني ذلك كله على عدم تفريقه بين البديهي والمسلَّمات بالتواضع.

والحقيقة أن طريقة كلامه في غير موضع تدل على أنه لا يعرف تماماً الفرق بين الكلي عند الأشاعرة والكلي عند غيرهم، فيتصور أن الكلي موجود في الخارج، ويعتقد أنَّ التصور الكلي الحاصل في العقل يجب أن يكون ثابتاً دائماً، بمعنى أنه لا يجوز تغيير تصورنا عن ما في الخارج، وكأنه يعتقد أن العلم عند هؤلاء يحصل دفعة واحدة وأنه غير قابل للتكامل، ولذلك ينسب إليهم ما صرَّحوا بنفيه من وجود الماهيات الثابتة في الخارج، وينسب إليهم في أثناء كلامه قولهم بالإيجاب على الله تعالى وأن أفعاله تابعة لثبوت الماهيات في نفسها، وكل ذلك قد ثبت عند جماهير الأشاعرة نفيه وتكاثرت مناقشاتهم ونقدهم له.

وهو يزعم أنَّ ابن تيمية قائل فقط بالاشتراك اللفظي بين الخالق والمخلوق، يريد بذلك أن يتوصل إلى طريقة ليبرئه من التجسيم والتشبيه، ولا يعرف الكاتب الفاضل أن ابن تيمية لا

يقول بذلك، بل إنه يتوصل بكل صراحة من الوضع اللغوي إلى إثبات حقيقة ما يدل عليه اللفظ إلى الله تعالى، ولذلك يثبت لله تعالى الحدَّ والمقدار (=القدر) والحركة (=النقلة) وحلول الحوادث في ذاته...الخ، وهذا هو عين التشبيه، **ولعل الكاتب قد خلط بين ما علق بذهنه من ثقافته القديمة من كتب الأشاعرة وبين ما جدَّ عليه من تأثُّر بابن تيمية، ولأن قراءته لابن تيمية لم تكمل بعد، ولم يعرف إلا جانباً منها، فقد صار ينسب له آلياً بعض ما يعتقده هو في نفسه أو يغلب على ظنه أنه لا يخالفه!!** والحقيقة أن الاشتراك اللفظي هو حقيقة مذهب الأشاعرة، ولذلك ينزهون الله تعالى عن الاشتراك في الوجوديات مع المخلوقات.

وقد ظهر لنا الخلط العجيب المتوغل في كلام الدكتور الفاضل في غير موضع، سيطلع عليه القارئ الفاضل بعينه عند قراءته لما كتبناه.

ومما استغربتُ منه ما زعمه الدكتور من أن البحث في هذه المسائل لا يقصد منه إلا إحياء الحزازات الماضية!! يريد أن هذه المسائل قد ماتت منذ زمان في صدور الناس! ومن أخبرك أيها الباحث عن نهضة الأمة أن المسلمين قد نسوا هذه المذاهب؟ وهل تتصور أن تنسى هذه المذاهب التي عاشت بها الأمة، لقرون عديدة بمجرد أن يكتب كاتب من هناك أو من هناك عبارات شوهاء غير مبنية على فهم ولا عقل كل هذه الأصول الراسخة في قلوب الناس؟ أقول ذلك وأنا أعرف أن من أصول تلك الأفكار الموجودة في قلوب المسلمين عامة أصولاً غير صحيحة، ومنها ما هو صحيح، ولكن من الأدلة الواضحة على ابتعاد الكتور الفاضل عن معرفة واقع أمته التي يسعى كما يزعم إلى إحيائها وإنهاضها، تصوُّره أن تلك الأفكار قد ماتت.

وكم يذكرني تصريحه هذا بما قاله **جورج قرم** في كتابه الجديد عن مشكلة الدين! وأن العديد من المفكرين كانوا يتصورون أن الأديان قد ماتت في القرن الماضي بما انبعث فيه من الحركات الملحدة والقومية والاشتراكية والعلمانية وغيرها، فتفاجأ الجميع بظهور الكلام على الأديان والفرق والمذاهب ظهوراً قويَّاً في هذا القرن!

إنَّ طريقة إصلاح ما هو موجد في قرارات النفوس، لا يكون بتجاهل وجوده، بل بمعالجته بشتى الطرق، أمَّا طريقة الإرهاب والهجوم والاتهام التي واجهتنا بها فلا تفيد.

وليتأمل القارئ في طريقته العجيبة في فهم كلامي عند مناقشتي لابن تيمية في "تدعيم المنطق"، فهو لم يقرأ أصلاً –كما يظهر- بقية الكلام! والقِسْمُ الذي قرأه منه لم يفهمه على وجهه،

ونسب إليَّ ما لم أقل به، بل نسب إلى ابن تيمية ما لا يقول به، فراجِعْهُ في موضعه، وتأمَّل في كلامه لتزداد تعجباً من هذا الدكتور كيف يقع في تلك المغالطات الهائلة، وعند ذاك فقط تعرف لماذا تعجب مما قرأه لي، فهو إنما تعجب من الفهم الحاصل له في ذهنه، لا مما تدلُّ عليه كلماتي بالفعل.

وأمَّا كلامه على الوجود والكمال والترابط الحاصل بينهما فإنما يبعث على الاستغراب فقط.

وأما نقده لكلامنا على كوجيتو الديكارتي فسنترك التعليق عليه هنا ونترك القارئ الكريم ليتابع ما جرى في موضعه من نقدنا لمقاله!

وبعد ذلك كله فقد صرَّح الدكتور الفاضل بقوله بالقدم النوعي، وأن كلام الله تعالى فعل من أفعاله، وأن القرآن قديم بالنوع، من جهة وأنه غير قديم بالنوع من جهة أخرى!!

وقد حاول بطريقة أقل ما يقال فيها إنها ساذجة، البرهنة على أن علم الكلام لا يفيد البرهان مطلقاً، بل إن ما نثبته بقضاياه نستطيع أن ننفيه، وكأنه ظنَّ أن كل عبارة ألقاها واحد من الناس حسب اعتقاده لصحتها ولو بدون برهان، فإنها تصبح صالحة لتكون مقدمة برهان كذلك، وأن هذه المقدمات توضع وضعاً إرادياً من الإنسان، ولذلك فإنك تستطيع أن تثبت ما تنفي. فهو يتصور علمَ الكلام تصوراً ساذجاً، هذا أقل ما يمكن أن يقال، ولا نشك أن هذا الموقف صادر عن اعتقاده بأن قضايا الاعتقاد لا يمكن البرهان عليها، بل هي تؤخذ مسلمات إما من النقل، أو بوضع الإنسان، وهذا مذهب خطير هو أصل العلمانية المعاصرة، وأصل نفي حقية الأديان.

ولا أريد في هذه الطليعة أن ألخص جميع مقاصد هذا الردِّ بل ما سعيت إليه إنما هو لفت أنظار القراء إلى مقدار المغالطات التي وقع فيها هذا الدكتور الفاضل في مقالة لا تتعدى صفحاتٍ.

والهدفُ من هذا كلِّه ليس مجرّد التشنيع عليه أو على غيره، فإن النقدَ عندنا وعلى طريقتنا لا يراد به مجرد التشنيع والاتهام والقدح في الغايات كما فعل الدكتور، ولا اتهام المخالف بأنه متواطئ على تدمير الإسلام وإثارة الفتن الطائفية كما قال، ولا غير ذلك مما تفوَّه به من إعادة الكلام على نحو فلك بطليموس وغيره من الأفكار التي حصل القطع ببطلانها، لا نريد من نقدنا له أيّاً من ذلك كله، كما أراد، بل كما فعل، بل غاية ما نريد التنبيه عليه هو ضرورة إعادة بناء

الفكر المعاصر للأمة الإسلامية والعربية على البحث العلمي الخالي عن الغايات والأهداف الغائية العملية –خاصة في مثل هذه المواضيع-، بل محاولة تسليط البحث على أصول المسائل، وتجريد النظر فيها، ولا يجوز للباحث خاصة من كان على طريقة الدكتور أن يقطع لنفسه بالصواب، وعلى غيره بالخطأ، وهو يزعم أن العلوم والتصورات إنما هي عملية لتساعد الإنسان على النظر وتحسين معرفته وتقويم أحكامه، فهذا الموقف لا يناسبه القطع كما فعل هو.

ومع ذلك كلِّه فإنَّا ندعو الله تعالى أن يهدينا وإياه إلى طريق الصواب، وأن ينزهنا وإياه عن مجرّد السعي للمشاغبة والتشغيب، والمعارضة والتعريض، وأن يجعلنا في بحثنا ساعين إلى الوصول إلى الصَّواب برحمته ومنه وكرمه.

ونصلي ونسلم على سيدنا محمد أفضل الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وصحبه ومن اهتدى بهديهم واستنَّ بسنتهم إلى يوم الدين، ندعو الله تعالى أن يجعلنا منهم ويغفر لنا خطيئاتنا ويرشدنا إلى أقوم سبيل.

والحمد لله رب العالمين

كتبه

سعيد فودة

موقف د. المرزوقي من علم الكلام

وتجنيه على بعض العلماء

سمَّى الدكتور مقالته بالاسم التالي " النكوص[1] إلى عقلية الفرق الكلامية"

---

(١) نكص عن الأمر، معناه رجع عنه، ويكثر استعمالها في الرجوع من الأفضل إلى ما هو دونه في الفضل، أو من حق إلى باطل، ونكص تعني نكَفَ وتأتي بمعنى أحجم، وانقدع عن الشيء، تقول: أراد فلانٌ أمراً ثم نكص على عقبيه.

خلاصة ما يريده الدكتور بعنوانه هذا أن عقلية المتكلمين هي عقلية رجعية متخلِّفة، مقارنة بالعقلية المعاصرة أو الحديثة، ولا ندري ما هي العقلية التي يقيس بها المعاصرة، تلك التي يضعها في مقابل عقلية المتكلمين، فلم نرَ في هذا الزمان المعاصر من الأطياف المختلفة إلا عقلية الملحدين، والاشتراكيين والقوميين، والعلمانيين والحداثيين، والمتفلتين من الدين، هذه هي العقليات الشائعة في الزمان المعاصر.

أم هل يريد بالعقلية الحديثة والمعاصرة عقلية الذين يعتقدون استحالة البرهان على أصول الدين ؟!

إن أراد أيَّاً من هذه العقليات والمناهج، فنحن لم نقل يوما بها، ولا نراها أصلاً صالحة حتى ننكص عنها.

وربما يريد أن الرأي العام في هذه الأزمنة صار يبتعد شيئاً فشيئاً عن الطريقة الكلامية التي يعتبرها غير مفيدة، بل سبباً في تخلُّف الأمة! ولذلك فإنه يرى محاولة نشر تلك الأفكار والمناهج ولو كانت مناهج أهل السنة والجماعة، محاولة ترمي إلى إعادة التخلف والرجعية الرامية إلى إحياء الحروب الطائفية والحزازات والفتن بين الناس!!

فليقل لي هذا الدكتور الفاضل ماذا فعل المفكرون المعاصرون وهو يعتبر نفسَه واحداً منهم، وما يسمون بمفكري عصر النهضة، في إعلاء أركان الدين، وإعلاء شأن الأمة ؟

أنا لا أرى القاسم المشترك الأعظم بينهم إلا تشكيك الأمة بماضيها وتاريخها، وهزّ ثقتها بنفسها أمام الغرب الرامي بكل سبيل إلى امتلاك مقدراتها، وإفناء هذا الدين القويم، وتحريفه لصرف الأمة عن جادة السبيل.

ولا غضاضة إذا قلنا للدكتور الفاضل إنا لا نرى أيَّا من المناهج الفكرية المعاصرة أو الحديثة، ما يصلح لإقامة نهضة الأمة بناء على هذا الدين القويم، ولذلك فإنا لا نبغي إلا إعادة أركان القوة التي انهدمت بابتعادكم عنها، لعل الأمَّة تصحو من غفلتها وتصبح قادرة على النظر إلى الآخر على أساس متين بما لديها من قواعد ومناهج

قال د. أبو يعرب:

(تمهيد: كنت منذ أمد بعيد مقتنعا بما انتهى إليه الغزالي ومن بعده ابن تيمية وابن خلدون من أن علم الكلام لا طائل من ورائه علميا، وبأن ضرره على العقيدة أولا وعلى وحدة الأمة ثانيا ضرر لا يقدر).

أقول:

يبدو أن كاتب المقال -الدكتور أبو يعرب المرزوقي- بارعٌ في نسبة الأقوال لمن لا يقول بها، ولا يظهر لي من سببٍ لذلك إلا استغراقه في مخيلته التي تُحْسِنُ اختراع العوالم بحسب ما يحبه صاحبها! ولنشرع في تحليل عبارته هذه ونقدها.

أما أنَّ الغزالي يرفض علم الكلام، فما هذا إلا وهم في مخيلة الكاتب كما قلنا، ويبدو أنه تأثر بتفسير بعض الكتاب الذين مالوا إلى هذا الرأي أيضاً: إما لعدم قدرتهم على فهم كلام الإمام الغزالي في كتاب المنقذ، أو لميلهم إلى مذهبٍ لا تستوي أركانه في حال اعترافهم بعلم الكلام، مثل ابن تيمية عشيق كاتب المقال، وغيره ممن مال إلى طريقة الكشف في بناء العلوم، وتأييد المذاهب.

وكذلك فنحن لا يمكن أن نوافق الكاتب على أن الغزالي رحمه الله قد قال بعدم فائدة علم الكلام، بل إن غاية ما قاله رحمه الله إنَّ علم الكلام يفي بمراد القوم على حسب غايتهم، ولم ينفِ نفعه نفياً مطلقاً، لكنه كان في (**المنقذ من الضلال**) يبحث عن طريقة تجعله أقرب في السلوك إلى استحضار الله تعالى في أعماله، ومن الطبيعي أن يميل لتحقيق هذه الغاية التي لا نخالفه فيها إلى طريقة التصوف.

ولو كان كما يزعم العديد من الناس قد نفى مذهب أهل السنة وراء ظهره، لما تقيَّد في تصوفه بأركان هذا المذهب، بل إننا نراه لم يزل متمسكاً به حاضَّاً الناسَ على التمسك به، ولما رجع من سفره، عكف على تدريس عين العقائد التي كان يدرسها قبل سفره، وقد بينت هذا الأمر بياناً كافياً في (**قراءة جديدة للمنقذ من الضلال**).

أقامت عليها صروحاً عظيمة عالية من الحضارة والثقافة لم يبلغ أكثر المفكرين المعاصرين شأناً أن يحيطوا بأجزاء قليلة منها بعد، وهذا لا يستلزم عدم النظر إلى إنتاج الفكر المعاصر ولا الاستهانة به، ولا غض الطرف عنه.

وكذلك فإننا لا يمكن أن نوافق الكاتب الفذَّ في زعمه أن ابن خلدون قد أنكر فائدة علم الكلام، فلم يقل ابن خلدون: إن علم الكلام لا طائل علمياً وراءه كما زعم الكاتب! بل قال في مقدمته:"لكن فائدته-أي علم الكلام- في آحاد الناس وطلبة العلم معتبرة، إذ لا يحسن بحامل السنَّة الجهل بالحجج النظرية على عقائدها"اهـ.

ولعل الكاتب لم يفهم كلام ابن خلدون الذي ذكره قبل هذه العبارة، وها نحن نذكرها هنا لكي نوضحها له.

قال ابن خلدون: "وعلى الجملة فينبغي أن يعلم أن هذا العلم الذي هو علم الكلام غير ضروريٍّ لهذا **العهد** على طالب العلم، إذ الملحدة قد انقرضوا، والأئمة من أهل السنة كَفَونا شأنهم فيما كتبوا ودوَّنوا، والأدلة العقلية إنما احتاجوا إليها حين دافعوا ونصروا، وأما **الآن** فلم يبقَ منها إلا كلامٌ تنزَّه الباري عن الكثير من إيهاماته وإطلاقاته، ولقد سئل الجنيد رحمه الله، عن قوم مرَّ بهم من المتكلمين يفيضون فيه، فقال: ما هؤلاء؟ فقيل: قوم ينزهون الله بالأدلة عن صفات الحدوث وسمات النقصِ. فقال: "نفيُ العيب حيث يستحيل العيب عيبٌ."اهـ.

وكلام ابن خلدون كما هو واضح، لا يفيد ما فهمه الكاتب! بل يفيد عكسه تماماً، فهو يصرح بفائدة علم الكلام، إلا أنه يقول إن العصر الذي تسكن فيه القلوب على العقائد السليمة – وليست هي قطعاً عقائد ابن تيمية بحسب ابن خلدون، وليفرح بذلك الكاتب عاشق ابن تيمية!- فلا داعي للاشتغال بعلم الكلام.

ولعلَّ الكاتب لم ينتبه إلى تقييد ابن خلدون لحكمه بالعهد والزمان الذي يعيش فيه، والسبب في ذلك الموقف الذي يقول به ابن خلدون أنَّ الأئمة كفَونا هذا الأمر، فأبادوا البدعة، وقمعوا المبتدعة! حتى لم يبق من كلامهم إلا كلام تنزه الباري عن كثير من إيهاماته.

هذا هو موقف ابن خلدون من علم الكلام، فهل موقفه هذا يغاير موقف سائر أهل السنة؟ وهل يخالف موقف أكابر الأشاعرة الذين ينبذهم الكاتب ويفضل عليهم ابن تيمية؟!

إن العارف بأقل قدرٍ من علم الكلام يعلم تماماً أن موقف ابن خلدون موافق تماماً لموقف الأشاعرة عموماً، ولا نريد الإتيان باستشهادات على ذلك فالأمر أوضح من أن يحتاج للتوضيح.

ويبدو لي أن الكاتب لم يطلع كفاية على آراء المتكلمين، أو اندفع متحمساً وراء ما بناه بخياله، فتغاضى عقلُه عن العديد من الحقائق، وهذا ما دفعه إلى اتخاذ مواقف عجيبة.

وأنا أظنُّ أن هذا الزمان الذي نعيش فيه، لم تحلَّ بعد الإشكالات العديدة التي يوردها الملحدون ومخالفو الأديان، فضلاً عن مخالفي أهل السنة، ولما يزُل أثرها عن قلوب العديد من المنتمين إلى الإسلام، ولم نرَ نتاجاً مهماً كفاية لمدَّعي التفلسف والتعالي عن علم الكلام في هذا الشأن، وهذا ما يدعونا إلى القول بأن منع هؤلاء للناس عن قراءة علم الكلام سوف يفضي إلى نتائج سيئة على الدين نفسه.

وأما ابن تيمية، فيحلو للكاتب أن يأتي ببعض العبارات التي لا داعي لها في الحوار في هذا المقام، إذ إن الكاتب –كما يبدو لنا- ينقصه الكثير لكي يفهم ابن تيمية! كما ينقصه الكثير لكي يفهم فكر أهل السنة وما قاموا به من جليل أعمالهم.

أما رأي الكاتب العتيد في ابن تيمية وموقفه من علم الكلام، فهو قد أضحكني جدّاً، وتصورت نفسي أمام وهابيٍّ ساذج لم يجد تعليلاً لخوض ابن تيمية في علم الكلام (في الإلهيات والنبوات والسمعيات) على أشد ما يكون من التفصيل، مع علمِ هذا الوهابي التيمي بنبذ السلف –كما أقرَّه ابن تيمية نفسه- في أذهان هؤلاء المساكين، إلا أن يقول: إن ابن تيمية لم يخض في علم الكلام إلا مُضطَّراً، ولم يتبع طريق الاحتجاج إلا مضطَّراً لمقارعة الخصوم بطريقتهم التي خاضوا فيها، وإلا فابن تيمية لا يقول بعلم الكلام، بل لا يقول إلا بالكتاب والسنة، فعلم الكلام منبوذ متهمٌ بشتى التهم والنقائص عند هؤلاء، وابن تيمية منزَّهٌ في مكان عليٍّ، فيستحيل أن يكون ابن تيمية قد خاض في علم الكلام معتقدا فائدته!

هذا هو بالضبط خلاصة موقف الدكتور الكاتب، لخصناه له ولغيره، وهو قريبٌ جدَّاً من موقف ابن رشد عندما كان يعلِّلُ بعضَ أحكام أرسطو المخالفة للشريعة، فقد كان يلجأ لأمور وتعليلات مخالفة للشريعة نفسها لكي ينزه أرسطو محبوبه عن مخالفة مسألة أخرى، فيخرج من مأزق ليقع في مأزق، وهكذا هو شأن من يتبى موقف ابن تيمية –كهذا الكاتب الدكتور- فسوف نرى في كم مأزق وقع في مقاله هذا فقط، أما في كتبه الأخرى فحدِّثْ ولا حرج.

خلاصة الكلام في ابن تيمية وعلم الكلام، أن علم الكلام هو –كما عرَّفه المتكلمون- الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة القطعية، نقلية وعقلية ، ويكون الحجاج عن العقائد إثباتا وردا للشبه، ويدخل في ذلك المتكلم المبتدع وغير المبتدع، فيدخل في المتكلم المبتدع نحوُ ابن تيمية، والمعتزلة والشيعة، وفي غير المبتدع الأشاعرة والماتريدية ومن وافقهم.

قال الإمام التفتازاني في تهذيب الكلام: فقال:"الكلام هو العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية".اهـ

وقال العلامة العضد في المواقف مع شرحه للشريف الجرجاني:"(والكلام علم)بأمور (يقتدر معه)أي يحصل مع ذلك العلم حصولا دائما عاديا قدرة تامة(على إثبات العقائد الدينية) على الغير وإلزامه إياها(بإيراد الحجج)عليها(ودفع الشبه) عنها، فالأول إشارة إلى إثبات المقتضي، والثاني إلى انتفاء المانع."اهـ

فعلم الكلام له مفهومٌ معيَّن، لا يمكن بعدما نفهمه أن نقول –إذا كنا منصفين- أن ابن تيمية غير متكلم، بل هو متكلم على الرغم ممن ينفي ذلك، من أحبابه وأعدائه، وذلك لأن ابن تيمية قد خاض في تأييد العقائد الإيمانية المنسوبة للشريعة الإسلامية –على حسب فهمه واعتقاده- بالأدلة العقلية والنقلية، ولم يحدد المتكلمون الأدلة ولم يعدوها عدّاً، ولم يحصروها حصراً، بل كل ما يقال عليه دليل، سواء أصحَّ هذا الحكم أم لم يصحَّ، يدخل في أدلة الكلام، فأدلة الكلام منها أدلة باطلة ومنها أدلة صحيحة، وكذلك فإنَّ المتكلم الذي يخوض في إقامة الأدلة بالمعنى السابق على عقائد ينسبها إلى الشريعة الإسلامية مما لا تخالف معلوماً من الدين بالضرورة، فإنه يدخل تحت هذا الاسم، وابن تيمية فعل ذلك بلا شكٍّ ولا ريب إلا عند مَنْ لم يقرأ كتبَ ابن تيمية أصلاً، فقد تحقق إذن أن ابن تيمية متكلم، وأن ابن تيمية لم يرفض من الكلام إلا ما خالف أدلته التي يقول بها، ولم يرفض من العقائد والتصورات إلا ما يخالف ما قال به هو، وزعم أنه موافق للشريعة!

وهكذا فعل المعتزلة والشيعة وسائر المتكلمين من الفرق الإسلامية من زيدية وخوارج وإباضية وغيرهم، حاشا الباطنية فهؤلاء خالفوا أصولاً معلومة من الدين بالضرورة، فلم يدخلوا أصلاً في مسمى المتكلم، وحاشا الفلاسفة فهؤلاء لم يدخلوا أصلاً تحت اسم المتكلم لأنهم لم يتخذوا من الشريعة أصلاً يستمدون منه مبادئ يقيمون عليها تصوراتهم للوجود ونحوه، وهكذا.

والفرق بين المتكلم وغيره ظاهر، وإنما احتجنا إلى ذكره هنا لأن الدكتور الكاتب كما يبدو لنا قد غفل عنه، أو تجاهله، لينزه محبوبَه ابنَ تيمية عن أن يكون متكلماً.

وأمَّا الضرر العائد على الأمَّة من علم الكلام، فإنما هو توهمات الكاتب وغيره ممن يوافقونه في ذلك، ولا يضطرنا مجرد قوله بذلك إلى التسليم له بما قاله، فلا كلامه حجة أصلاً، ولم يقِمْ

دليلا على ذلك الزعم بل أطلقه إطلاقا هكذا، فلذلك اكتفينا بإطلاق موقفنا إطلاقا، (**وإن عدتم عدنا**).

وكان ينبغي بالدكتور أن ينظر هل هذا الضرر عاد على الأمة من أصل مفهوم علم الكلام، أو من كلام بعض المتكلمين الذين انحرفوا عن جادة الصواب؟ وهل كلام هؤلاء هو السبب الوحيد الذي أنتج تخلف الأمة؟ ونحو هذه الأسئلة التي كان لا بدَّ أن ينظر فيها قبل أن يعمِّمَ حكمه على هذا النحوِ!

ولعلنا إذا طبقنا هذا المعيار على الدكتور المرزوقي نفسه لنتج عندنا بالضرورة أنه متكلم أيضاً -هذا بشرط أن لا يكون قد قال بمقولة تعتبر مناقضة لأصل من أصول الدين-، فإنه يزعم أنه بصورة أو أخرى يدافع عن العقيدة الدينية الصحيحة، ويحارب من يناقضها من الفلاسفة، ويحاول نقض آراء المنحرفين عن الحق في هذا المجال سواء كان هذا المنحرف متكلماً أو فيلسوفاً أو مجرَّد مفكر، وزعمه أنه يقوم بهذا الفعل، يجعله مندرجاً بصورة أو أخرى تحت اسم الكلام لا مطلق الفلسفة، لأنه يقيِّدُ نفسه –أو هكذا ينبغي أن يكون كما يزعم- بالقواعد المقطوع بها من هذه الشريعة، ويحاول إظهار المفاسد التي وقع فيها المنحرفون، والرد على بعض الشبهات التي تؤسس لمناقضة أصول الدين. وإن صحَّ أنه متكلم بهذا المعنى، فهذا يجعله ديكاً من الديكة التي تصرخ وتحارب لأجل إثبات فحولتها وسيطرتها –هذا على نحو تعبيره، وإلا فنحن لا نقول بهذا الوصف المخالف لأدب الخلاف والحوار أصلاً، وهذا الموقف –بإطلاقه الذي أطلقه- خارج عن حدود الخلق!!

وعلى كلِّ الأحوال، فإن أبا يعرب المرزوقي يكون قد دخل رغماً عنه، أو برضاه في مجال لم يكن يريد الدخول فيه، أو يحاول قدر استطاعته البقاء خارجه، ربما لأنه يتصور نفسه أجلَّ مقاماً من العلماء الذين دخلوا فيه، فمستواه أعلى وأجلُّ من الإمام الرازي والتَّفْتَازاني والشريف الجرجاني والغزالي والجويني والباقلاني، ونحوهم من جهابذة متكلمي أهل السنة، فضلاً عن متكلمي الفرق الأخرى من المعتزلة والشيعة وغيرهم، ولأن مستوى الدكتور المرزوقي أعلى وأجلُّ من أن يدخل في هذا المنحدر فقد كان وما يزال يحاول ألا يلجَ فيه، فهو يتكلم بمقتضى البرهان لا اللجاج والخصام والجدال المنبوذ!! (صورة أخرى ومصداق جديد لموقف فلاسفة قدماء كانوا في تاريخ الإسلام كابن سينا والفارابي وابن رشد ونحوهم ممن ينتحلون الفلسفة يعيد إحياءها في هذا العصر بعضُ مُدَّعِي الفلسفة!).

طريقة الكاتب في علاج الإشكالات الفكرية

قال د. أبو يعرب: [ولعل مجرد جولة واحدة في موقع الرازي [1] والمواقع المجانسة له أو

---

(١) قال الكاتب معلقا هنا في الحاشية رقم (1) من مقالته:" **وقد سجلت انتسابي إليه مؤخراً حتى أتمكن من متابعة بعض ما يجري فيه وغيره كثير من المواقع المتجادلة معه والرادة عليه من جدل عقيم أعتقد أن دورها جميعاً في تلهية الشباب المسلم عن العلم الحقيقي في المجالات الطبيعية والإنسانية وفي تذكية جذوة الحروب الطائفية أكبر حتى من دعاية الأعداء الذين يحاربون الأمة في العلن.وقد سحبت الانتساب مباشرة بعد أن قرأت بعض كتابات الأستاذ سعيد.**"اهـ كلامه.

أقول: ولا بدَّ من التعليق على هذا الكلام هنا:

أولاً: كان يمكن للدكتور المرزوقي أن يتابع ما يدور في المنتدى دون أن يسجل فيه، فإنَّ المنتدى مقروء ومفتوح حتى لمن لم يسجل، ولا يلزم التسجيل إلا لمن أراد المشاركة فيه وكتابة المواضيع أو التعليقات، فدعواه أن السبب الذي من أجله سجل في المنتدى هو فقط رغبته في المتابعة لما يقال فيه، غير كافية، ولا بدَّ أن هناك قصدا آخر دفعه للتسجيل، وأمراً آخر دفعه إلى الانسحاب الذي سنبين قصته قريباً.

ثانياً: أعتقد أن اعتقاد الكاتب أن هذه المواقع لها أثر أشد أثراً في هدم الأمة وتشتيتها وفي تذكية الحروب الطائفية –يا لطيف!- أكبر من دعاية المحاربين لها في العلن، يعني أكبر أثراً من الأمريكان واليهود والغربيين المحاربين للأمة الإسلامية، أكان هذا اعتقادك أيضاً في الأشاعرة الذين كانوا يقومون بالدور نفسه تجاه الفرق الإسلامية الأخرى، أهو رأيك نفسه الذي تعتقده أيضا في ابن تيمية حين حارب الأشاعرة، أهذا كان رأيك في المعتزلة حين كانوا يقومون بهذا الدور..؟

أقول لك باختصار: إذا كان ذلك هو رأيك في هذه المناقشات والمحاورات –بغض النظر عما يحصل فيها من تجاوزات هنا وهنا فهذا لا بدَّ منه في العمل في الواقع-، فينبغي عليك أن تراجع نفسَك، وتحاول أن تقرأ التاريخ الإسلامي لعلك تعرف أن وجود الفرق والاختلاف المعتبر كان في أحوال عديدة ذا فائدة للأمة...

وعلى كل الأحوال، فنحن لا نهدف إلى إبقاء هذا الخلاف ولا إلى نشره، بل إلى محاولة حصره قدر المستطاع بناء على نظرتنا واعتقادنا بالحلِّ المعين، هذا مع قناعتنا التامة بأن الاختلاف لن يزول من هذه الأمة، ومع قناعتنا بأن هذا الاختلاف قد يكون إذا أحسن استثماره طريقة قوة للمسلمين وخير لهم لا شراً كما تعتقد!

المضادة من كل المذاهب يكفي دليلا على أن كل الحزازات الماضية قد أعيدت من جديد مع ما يصحب ذلك من معارك ديكة مضحكة ومبكية في آن].

أقول: لقد رأينا أن الكاتب الدكتور قد انضم إلى صراع الديكة هذا، ونراه من أول مقال له في هذا الباب يبادر بإلقاء التهم وتوزيعها ووصف المخالف بالجهل وأنه دون المستوى المطلوب، فما هو الفرق يا ترى بين هذا الديك الجديد والديكة التي كانت قد دخلت الصراع من قبل!

قال د. أبو يعرب: (وحتى يتضح للقارئ بُعْدُ هذه المعارك عن الجدل العلمي المفيد فليتصور ما هو أسوأ من معارك قوم يتكلمون على فلك بطليموس [1] اليوم ويتصورون أنفسهم علماء فلك في حين أنهم يمضغون معارف ماتت منذ خمسمائة سنة**).**

أقول: دعوى (أن المعارف الكلامية قد انتهى زمانها)! صارت شائعة على ألسنة الحداثيين والمتأثرين بالعلمانية المعاصرة من الإسلاميين أو من يزعمون أنهم يدافعون عن أركان الدين، ولا أراها دعوى تستحق بهذا الطرح أي نقاش، فصاحبها اكتفى بمجرد إلقائها، ونحن نكتفي بمجرد ردِّها، ونقول: إن العديد من المعارف الكلامية ما زال لها جدواها في الزمان المعاصر، بل نزعم أن أكثر ما قاله أهل السنة ما زال فعالاً حتى الآن في تحقيق الحقِّ وفي بيان الخطأ والانحراف الواقع في أقوال الناس، وربما يكون نقاشنا هنا مثالاً مباشراً على ذلك.

فنحن نتعامل مع الواقع بالفعل ونحاول علاجه بما نعتقد أنه ينبغي أن يكون عليه، ولا نحاول إهمال ملاحظة الأمر المتحقق لنعيش في أحلام العالم المثالي، حتى لا نضطر يوماً إلى الاستيقاظ فجأة ونحن مذعورون من الواقع الذي كنا قد غفلنا عنه، لنرى أنا نتكلم في مستوىً والموجود بالفعل له مستوى آخر مختلف اختلافاً عظيماً عمَّا نحن فيه.

ثالثاً: أما أنك انسحبت من المنتدى ، فينبغي أن نقولها هنا بصراحة، ونبين ما حصل بالفعل، فقد سألت أخي وصديقي العزيز الأستاذ جلال عن واقعة انتسابك وخروجك من المنتدى، فقال لي باختصار: إنك لما سجلتَ باسمك (أبو يعرب المرزوقي) وكان من شروط المنتدى أن يسجل الواحد باسمه الحقيقي، أرسل إليك برسالة عادية جداً وبصورة آلية تماماً وصيغة عامة لك ولغيرك، يطلب فيها أن تسجل باسمك الحقيقي، فأبيتَ وقلتَ له إن هذا هو اسمك، وطلبت عند ذلك الانسحاب.

وأما جعلك قراءة بعض المقالات الخاصة بي هو السبب الذي دفعك إلى الانسحاب، فأعتقد أن قرار انسحابك كان الاختيار الأفضل لك خاصة بعدما رأيناه من مغالطات وتهافتات عديدة قد وقعتَ فيها.

(١) أضحكتني أضحك الله سنَّك!

ثم قال د. أبو يعرب: (لا أريد أن أدخل في جدل كلامي مع الساعين إلى إحياء حزازات الماضي والعودة إلى صراعات الفرق والمذاهب. لذلك فلن أتكلم في ما يزعمونه ردودا عقدية على مواقف ابن تيمية العقدية وعلى مواقف من يسمونهم بالمجسمة إلا كلاما سريعا لتحرير موطن الخلاف لا غير.]

أقول تعليقاً على هذا الكلام:

أولاً: زعمه أن المتكلمين في هذه المسائل يريدون إحياء حزازات الماضي...الخ، هذا القول أكبر دليل على أن الكاتب الفذَّ غير مطلع على أحوال الأمة الإسلامية، فهو لم يعرف مطلقاً أن هذه المسائل -التي يسميها حزازات- لم تمت قطُّ من ذهنية وعقلية ونفسية الأمة، بل إنَّ ما حصل فقط هو محاولة تغييبها وعدم الالتفات إليها من قبل أصحاب بعض الاتجاهات الذين يظنون غالطين أن أفضل طريقة لمعالجة الإشكالات المستدعية للخلاف هو إهمالها وتناسي وجودها أصلاً! وهو مجرد موقف سلبي يصعب أن يكون من يقوم به فيلسوفاً أو متكلماً أو مفكراً مهتماً بأحوال الناس الذين يسعى لإنهاضهم كما يزعمه هذا الكاتب، ففي غير كتاب من كتبه تجد لفظ النهضة أو ما يدل عليه... ولو كان مهتماً بإنهاض الأمة، لكان قد بذل جهداً معتبراً في التعرف على أحوالها وفي معرفة ما هي المسائل التي يهتمون بها، فإن كانت تلك المسائل إشكالات حلَّها لهم وحاول إقناعهم بذلك الحلِّ، وبذل النفس والنفيس في ذلك، وإن كانت غير ذات بال فكان ينبغي عليه أيضاً أن يبرهن على عدم فائدتها في إنهاض الأمة، ولكن عليه أَوَّلاً أن ينقد مَنْ جعل كلامه في تلك المسائل –أعني ابن تيمية- أهمَّ أعماله التي جعلت منه في نظر هذا الكاتب أهم منظر عملي وصاحب أعظم ثورة علمية نظرية.

ومحاولة إلصاق تهمة إحياء الحزازات بالمتكلمين في هذه المسائل هو عبارة عن تصرف غير متعقل من هذا المفكر الفذِّ، لأنا إن فرضنا بطلان تلك المسائل، فربما يكون المتكلمون فيها غير عارفين بما تفضي إليه من إحياء الحزازات، فكان على هذا الفيلسوف أو المفكر أن يبذل جهداً عميقاً لإثبات بطلان الكلام في تلك المسائل، فوظيفة الفيلسوف الهادف للنهضة هو أن يتنزل -إن كان عالي المستوى الفكريِّ- للناس في مستوى خطابه ليفهموا عنه ويحملوا فكرته، لا أن يتعالى عليهم، أو يتحذلق بالكلام المموه المملوء بمجرد اصطلاحات لا يستعملها إلا هو، فكيف يتواصل معهم ويقيم نهضة على مثل هذه الطريقة!

ومن جهة أخرى ألم يبحث الكاتب في أن الاختلاف في هذه المسائل ربما يكون له بعض الجوانب الإيجابية، وهل يتصور الكاتبُ أن الأمة الإسلامية سيأتي عليها يوم لا توجد فيها مثل هذه الإشكالات والخلافات مطلقاً؟!

أما نحن فننظر في الواقع ونحاول إصلاحه بما نجد إلى ذلك سبيلاً، فإن الاختلافات الدينية في الأصول والفروع لن تزال موجودة، والطريق إلى الخلاص من تبعاتها ليس هو تجاهل وجودها، بل محاولة الدفع بفكر المسلمين إلى أبعد حدٍّ ممكن لكي نخفف من آثار هذه الاختلافات إذا كانت سيئة، ونحاول استثمار هذه الاختلافات الواقعة لا محالة بصورة نستفيد منها في التقدم الفكري، وإحياء الهمة الداعية للعمل للإسلام.

ثانياً: ها نحن نضرب مثالاً لتقريب ضرورة الكلام في هذه المسائل التي يترفع عنها الكاتب، فنقول: مقولة التجسيم: إمَّا أن تكون حقاً أو باطلاً، وعلى هذا فإما أن يكون الدكتور أبو يعرب المرزوقي قائلا بالتجسيم أو غير قائل بالتجسيم، أو لا يهمه أصلاً أن يثبت التجسيم وأن ينفيه، يعني المسألة لا تهمه أصلاً، وعلى كل الأحوال، فما هو موقف الدكتور أبي يعرب من هذه المسألة؟ إن كان قائلاً بالتجسم، فيلزمه عقلاً وشرعاً أن يبذل جهده لإثباته، وإظهار حقيته أمام من ينكره، وإلا لكان عدم اهتمامه إهمالاً لأصل عقائدي، وكذلك في حال نفيه للتجسيم، وعلى الاحتمالين، فيلزمه إما الكلام في نفي التجسيم، كما قام بذلك الأشاعرة مثلاً، أو في إثبات التجسيم كما قام بذلك ابن تيمية مثلاً، فيكون على الحالين متكلماً ويلزمه القيام بفعل الكلام لا التعالي عن الكلام كما يفعل الفيلسوف المهمل لأصل الدين. وأمَّا إذا كان الكاتب غير مهتم بالتجسيم أصلاً، مع كون التجسيم إمَّا أن يكون حقاً أو باطلاً في نفس الأمر، فهذا يعني عدم اهتمامه بمقولة الحق، وهذا يستلزم إشكالات عديدة على موقفه كمتكلم أو فيلسوف أو أي موقف آخر يسلم بمقولة الحقِّ، وأما إذا كان إهماله للخوض في تلك المسألة راجعاً لعدم اعتقاده بمقولة الحقِّ، فهذا إشكال آخر، وهو في هذا الأمر، يناقض أصلاً من أصول الدين، من حيث العلم، وأما من حيث العمل، فإنه يكون قد خالف ليس الأشاعرة فقط، بل ابن تيمية محبوبه وأهم عناصر النهضة في رأي المرزوقي، وذلك لأن ابن تيمية كان من المهتمين باتخاذ موقف معين تجاه هذه المقولة، ولم يتخذ منها ومن غيرها موقف اللامبالي كما يفعله الكاتب الفذُ!

فيتبين لنا على كل التقاليب أن هناك إشكالاً خطيراً في موقف المرزوقي في تعاليه عن

الكلام في نحو هذه المسائل!

خوض الدكتور في علم الكلام

مع تعاليه عنه!

قال د. أبو يعرب: (**وكان يمكن أن أواصل العزوف عن الكلام مع المتكلمين حتى في غير كلامهم في علم الكلام، لولا أن بعضهم صار يزعم الكلام في المنطق والفلسفة بما يدل دلالة قاطعة على عدم إدراك طبيعة ما يجري في المجال وخاصة طبيعة ما حققه ابن تيمية من تجاوز لأسس المنطق القديم الميتافيزيقية المنطق الذي يزعمونه كافيا وزيادة في المعرفة بمناهج المعرفة**

أقول: لو راجع الدكتور الفاضل نفسه قليلاً لعَرَفَ أن أكثر المتكلمين -إن لم يكونوا كلهم- قد اشتغلوا بالمنطق، وعرفوا الفلسفة وكانوا بارعين بخلافات الفلاسفة ربما أكثر منهم، وهذا على مرِّ العصور، فليس في الاشتغال من متكلم بالمنطق والفلسفة ما يعيبه، ولا هو بالأمر الجديد عليهم، ولا هو بالخارج عن شغلهم بالكلام، بل هو من صميمه، ومن ضروراته. ولكن يبدو لنا أن عذره في ذلك إنما هو جهله بما صارت عليه أبحاث المتكلمين من المتقدمين والمتأخرين، ولعله لم يقرأ علم الكلام إلا من خلاف قراءات بعض الغربيين والمستشرقين، أو تحببا لابن تيمية وصحبه.

وعليه فنحن لا يظهر لنا وجه سائغ لاستغراب الأستاذ المرزوقي من ذلك. أمَّا ما علق بوهمه لا بناء على قراءة صحيحة من أن المتكلمين قد وقفوا عند حدود منطق أرسطو وكتاباته، ولم يبذلوا أيَّ جهد وراء ذلك، فهذا من تقصيره وعدم إلمامه بدراساتهم العقلية والمنطقية، وليسوا هم المسئولين عن ذلك التقصير، فليَلُم نفسَه.

ويتضح لنا في كلامه هذا أهم سبب دعاه -كما يزعم- إلى التكلم والتنزل في المقام، فهو قد رأى بعض الناس المتكلمين يزعمون الفهمَ –على حدِّ رأيه- في مسائل المنطق، وهو يعتبر المنطق مجاله، والتفلسف طريقة خطابه، فكان من الواجب عليه –لا أدري مصدر هذا الوجوب والدافع إليه!- أن يتصدى لهم لإثبات **أولاً**: عدم فهمهم لمسائل المنطق، **ثانياً**: سوء نيتهم فإنهم يحاولون فقط إذكاء الفتنة وإحياء نار يتوهم الكاتب أنها انطفأت أو كادتْ، **ثالثاً:** مغالطاتهم المقصودة أو غير المقصودة عنده، فهو لحدِّ الآن يحتمل عنده أنها مقصودة، وأنهم عبارة

عن محتالين يحتالون على الناس قصدا! هذه هي الطريقة التي يحاول فيها معالجة مسألة واقعة من يزعم أن أكبر همه إنهاض الأمة، وإذكاء نور الفكر الحرِّ!! يا لهول هذه الدعوى وما جرَّته علينا في السنين الأخيرة والقرن الأخير من أهوال ومصاعب، فما زلنا حتى الآن نعاني من مواقف وقفها أناس أقل شأنا من أن يذكروا ومع ذلك فقد كانوا يزعمون أنهم العامل الرئيس في إحياء الأمة... نرجو ألا يكون الدكتور المرزوقي واحداً آخر منهم!

أقول: سوف يتبين لنا مدى حذق الدكتور الكاتب بالمنطق المناهج الصحيحة، ومدى التزامه بالنقد الصحيح خاصة في مسائل المنطق التي يعتبرها ألصق شيء من هذا الكلام كله بنفسه واختصاصه!

وأما ما ذكرتَه –أيها الكاتب الدكتور- عن معرفتي بما أحدثه ابن تيمية في هذا المجال، وما يطرأ من دراسات في هذا الحقل، فأرجو ألا تكون متسرعاً في الحكم، ولعلَّك ترى ذلك بنفسك، فتمهل قليلا!

ثم قال د. أبو يعرب: [وما دعاني إلى ذلك هو اطلاعي بمجرد الصدفة [1] على كتاب الأستاذ فودة بعنوان **تدعيم المنطق** وما جاء فيه من نقد لما يزعمه أخطاء منطقية وقع فيها ابن تيمية. وما سأحاول مناقشته بهدوء تام هو ما جاء في هذا الكتاب من مزاعم حول أخطاء منطقية وجدها في رسالته **"تفصيل الإجمال فيما يجب من صفات الكمال، والفصل فيما اتفق عليه وما اختلف فيه أهل الملل والنحل والمذاهب منها باختلاف الدلائل العقلية والنقلية فيها[2]"**.

وقبل الشروع في فحصٍ دقيق رغم اعتماده على السبر السريع لهذه الدعوى أريد أن أنبه إلى أمرين لا يهملهما إلا من كان غير منصف في المناظرة حول فكر ابن تيمية المنطقي:

فأولاً لا أحد يزعم أن ابن تيمية معصوم ناهيك عنه هو. فليس مثله في التواضع العلمي والأمانة في عرض آراء خصومه معتبرا نفسه دائما مجرد مجتهد يصيب ويخطئ].

أقول: لا شكَّ في أن هذا تصريح لطيف منك يا دكتور، فالحمد لله أنك صرحت –لإنصافك في هذا المحلِّ الذي أرجو أن تسري لوازمه إلى باقي المحالِّ- بأن ابن تيمية غير معصوم،

---

(١) انظر تعليقنا على ما قاله في هامش مقالته هنا، في آخر ردِّنا في الملحق الأول.

(٢) طبعة دار الكتب العلمية عام 1403هـ - 1983م،مجلد 2، ص 191.

ونرجو ألا يكون هذا التصريح مجرد ذرٍّ لرماد في العيون، أعني أرجو أن يكون تطبيقك على هذه الدعوى مبرهناً عليه عملياً...!

أما هذه الأوصاف التي تضفيها على ابن تيمية، فاسمح لنا أن نخالفك فيها إلى حدٍّ ما، فقد ثبت لنا أنه يقترف خلاف ذلك في استدلاله ونقله لآراء خصومه، وتمويهه عليهم بأساليب الجدال بصورة مكشوفة، وإغراقه في استعمال أساليب الجدل المذموم. وأما أنه متواضع فإن كتبه وتصرفاته مع أكابر العلماء تثبت خلاف ذلك في العديد من المواضع وخاصة المواضع التي تليق بمجال كلامنا... ولكنك كما قلتُ لك تحب أن تخترع صورة تحبها في وهمك لكي تستطيع من بعدُ أن تنسب لها الأحكام المرضية لذاتك.

أما دعواك في آخر هذه الفقرة فهي دعوى خطيرة، **فهل كان ابن تيمية يا تُرى يعتبر نفسَه في مجال العقائد وبحثه مع الفرق المخالفة مجرد مجتهد ربما يخطئ وربما يصيب كما يحلو للكاتب المحترم أن يصوره....!**أنا أجزم أن الكاتب الدكتور لو راجع نفسه قليلاً، وحكم على ابن تيمية لا بحسب ما يراه هو في نفسه في هذا المجال، لغيَّر حكمه عليه، فابن تيمية من أبعد الناس عن أن يكون معتقداً احتمال خطأه في مجال علم التوحيد ومخالفاته لمن خالفهم.

دفاع الكاتب عن ابن تيمية

وتهافته في ذلك

قال د. أبو يعرب: [ومن ثم فليس من شك في وجود أخطاء في أعمال ابن تيمية [1]. لذلك فلست أكتب لأدافع عن رأي معين من العقائد التي تنسب إلى ابن تيمية مباشرة أو بتوسط الوهابية التي أقل قراءات فكره فهما ومطابقة لمقاصده.

وثانيا: لم ينف ابن تيمية صحة الصورة المنطقية بصورة مرسلة بل هو يؤكد أن المنطق القديم لا غبار عليه من حيث الصورة بشرط القبول بأسسه الميتافيزيقية. وهو أمر يبدو لي أنه لم يدر بخلد الأستاذ فودة ولا خاصة كل المتعالمين الذي يتبادلون التكفير والتسخيف على أسس واهية من هذا النوع من الكلام.]

أقول: لقد نبهتُ على ذلك يا أيها الكاتب المحترم، في بعض مواضع كتاب " **تدعيم المنطق**"، الذي أجزم أنك لم تقرأ منه إلا قدراً قليلاً كما سيتضح لك ولغيرك من القراء فيما بعدُ، ثم ما ملكتَ إلا أن تقوم بمحاولة الرد عليه، وكلامُك هنا يوهم القراء أنني نسبت لابن تيمية أنه ينقض الصورة المنطقية مطلقاً، وهذا إيهام غير لائق.

التسرُّع يبدو واضحاً عليك يا دكتور، والتسرع قد يجرُّ على الواحد إشكالات هو في غنى عنها.

ولو قرأتَ كتاب "تدعيم المنطق" لعلمت أنني قد وضحت تماماً رأي ابن تيمية وأهم الجهات

---

(١) جميل، ذكرتني بمقولة أحد الأساتذة في إحدى الجامعات العربية لما سئل عن ابن تيمية ما رأيه فيه، فلم يملك إلا أن يقول: هو إنسان يخطئ ويصيب ! وهذا لا ينبئ إلا عن نوع إفلاس فكري وضعف علمي.

وبعد أن عرفتنا بعبقرية ابن تيمية فهلا وضحت لقرائك ما هي بعض أخطائه لكي لا يقعوا فيها بعد اغترار مَنْ يغتر بهم بحكمك عليه أنه صاحب أعظم ثورة علمية في تاريخ الإسلام، وأن النهضة يجب أن تبرز لمعات أفكاره وإشعاعات أنظاره.

التي اعتمد عليها في محاولة نقضه للمنطق، وكلامك الذي تذكره هنا ليس على إطلاقه كما سيتضح لك، بل إن ابن تيمية عارض بعض المقولات المنطقية، أحياناً بصورة مغالطية وأحياناً لأنه لا يعتقد بجدواها وفائدتها، وأحياناً لاعتقاده ببطلانها في نفس الأمر، فموقفُ ابن تيمية ليس قولاً واحد في جميع المسائل المنطقية. وأما الأسس الميتافيزيقية، فقد تكلم عليها علماء الكلام، وبينوا أنها ليست من مسائل المنطق قبل أن تتبين لك ولغيرك -من مفكري هذا العصر!- بعد قراءتكم ذلك في كتب الغربيين.

تعليل الكاتب لموقف ابن تيمية من المنطق والكلام!

ومناقشته في ذلك

قال د. أبو يعرب: [وهذا الشرط الذي يغفل عنه الكثير هو بيت القصيد. وهو شرط لم يفهمه جل المعلقين على فكره المنطقي وعلى رده الكلام والفلسفة والتصوف التي تنبني جميعها على هذا الشرط: **فهو لا يرد على المنطق من حيث هو مجرد آلة بل هو يبحث في أسانيدة الميتافيزيقية وثمراته العقدية**].

قلتُ: أزيدك –يا دكتور- من الشعر بيتاً، فأقول لك: نحن نعلم وغيرنا يعلم أيضاً أن الهمَّ الأكبر لابن تيمية كان في العقيدة التي يعتقدها، وهي التي دفعته لمعارضة ما عارضه في المنطق والمجاز وفي مخالفاته لطرق الاستدلال التي خالف فيها غيره من المتكلمين سواء في حدوث العالم أو في أفعال الله تعالى أو في النبوات والسمعيات، وهي كانت المؤثرة على فكره بصورة عظيمة، وهذا أمر مشهور معروف، لسنا والله بحاجة لأحد لكي يذكرنا به، ولا أعتقد أنَّ أحداً ممن ناقش ابن تيمية أو دخل في تحليل نتاجه الفكري –موافقاً كان أو مخالفاً له- قد عزب عن ذهنه ما تشير إليه! والغريب أنك تعتقد أنَّ غيرك من الباحثين لم يلتفت إلى هذه الفكرة، مع أنَّها واضحة أشدَّ الوضوح! لا أدري لماذا، ولعلك تعتقد في نفسك أنك أنت من اكتشف هذا الأصل الذي يسير عليه ابن تيمية في كتاباته وفي حركته الفكرية، فإن يكن الأمر كذلك فأنت في إشكال وتحتاج إلى مراجعة هادئة مع نفسك.

ومع ذلك، فإن ابن تيمية قد وقع في تهافتات في مناقشاته للمنطق وإلزاماته للمناطقة بما لا يلزمهم كما وضحت بعض ذلك في الكتاب المذكور.

ثم قال د. أبو يعرب: [وأقول ردَّ الكلامَ والفلسفة والتصوف لا الردُّ عليها لأنه لو فعل لكان ذلك يعني أنه يتكلم ويتفلسف ويتصوف مثل المردود عليهم بنفس القواعد الشارطة لما بنوا عليه أعمالهم].

أقول: لقد تبين لك من التحليل السابق أن ابن تيمية وإن عارض بعض المتكلمين إلا أنه متكلم، ونقول: إنه وإن ردَّ كلام المعتزلة والأشاعرة وغيرهم، إلا أنه نصر كثيراً من كلام المجسمة

والكرَّامية وغيرهم، ولولا ذلك لما احتاج إلى استقراء آرائهم والاستشهاد بأقوالهم، ولو تمعنت في حصيلة كلام ابن تيمية لعرفت أنه عبارة عن مذهب آخر كان ابن تيمية يحاول قدر ما يستطيع أن يقيم أركانه ويهدم معاقد غيره، فما هو إذاً إلا متكلم آخر يدافع عما يعتقده الحقَّ. فلابن تيمية رأي خاص في أفعال الله تعالى وفي حقيقة ذاته وفي صفاته وفي أفعال البشر وفي النبوات وفي السمعيات، بل له رأي خاص في طريقة الاستدلال وفي طريق العلم بالأشياء، وهذا ما يجعل منه متكلماً على الرغم ممن يحاول منع ذلك.

ويبدو لي أنَّ مفهوم الكلام عند الدكتور الرادِّ غير واضح بعدُ، وهذا يستدعي منه بذل جهد أعظم مما بذله، وأنا أعلم عظيم جهده الذي بذله في هذا المجال، ولكنه لا أحد من البشر بكامل، والإنسان ما يزال يتعلم وفوق كل ذي علم عليم.

وقد يخيل لي أن الدكتور يحسب أن علم الكلام محصور بأدلة معينة وطرق خاصة اتبعها الغزالي أو الأشعري أو الرازي، فمن خالفهم فيها فقد خالف أصل الكلام، وهذا تصور ساذج لعلم الكلام، ولو كان الأمر كذلك لما رأينا جدلاً ومحاولات متعددة من المتكلمين لاستدراك ما فات على المتقدمين من الأدلة العقلية والنقلية، ولما كان لبعض المتكلمين من أهل السنة آراء خاصة في بعض المسائل، وهذا كله لم يخرجهم من علم الكلام.

أقول: لم يردَّ ابن تيمية أصل الكلام ولا أصل التصوف، وقد وافق العديد من الفلاسفة في بعض آرائهم لما كانت هذه الآراء تساعده في تدعيم موقفه العقدي، فوافق الفيلسوف اليهودي الأصل صاحب **المعتبر**، وإن قالوا إنه أسلم من بعد، ووافق الفيلسوف الأرسطي المحضَ ابن رشد في أفعال الله تعالى وفي قوله ظاهراً بالجهة، وفي بعض آرائه الأخرى، ووافق متكلمي الكرَّامية ومن مالوا إلى التجسيم نحو أبي يعلى وابن الزاغوني وابن الهيصم والدارمي صاحب الرد على بشر المريسي، وغيرهم ممن يكثر من ذكر أسمائهم في كتابه، وموافقاته هذه تبين لك أيها الكاتب كم كان ابن تيمية مهتماً بآراء هؤلاء، ويبين لك أيضاً كم أنت بعيد عن منهج هذا الرجل الذي تعتبره أساس النهضة التي تنتظرها.

فابن تيمية خالف كلام الأشاعرة مثلاً ليوافق كلام الكرامية والمجسمة، وخالف فلسفة ابن سينا ليوافق فلسفة ابن رشد وأبي البركات في بعض ما قالوه، وهكذا، ولا بدَّ هنا من أن نميز بين الفلسفة كفعل مشروط بشروط معينة-التفلسف- وبين ما ينتج بهذا الفعل من آراء معينة يتميز بها كل فيلسوف عن غيره أي الفلسفة بالمعنى الاسمي –الحاصل من الفلسفة بالمعنى

الفعلي-، ولا أراك إلا واقعا فيما حذرتَ أنت نفسك منه في بعض مقالاتك من عدم التمييز بين الأمرين، فقلتَ في صدد بيانا لعوائق العارضة للاستفادة من فكر ابن تيمية في النهضة: "واستعماله في إسلام بعض الحركات المعارضة التي اقتصرت على الوجه السلبي من الفكر التيمي مطبقة إياه في علاقتها بمن يقدم نفسه ممثلا للفكر الفلسفي في عصرنا بعنوان العلمانية الوضعية النظرية والعلمانية العملية أو الماركسية، **ظنًّا منهم أن الموقف المرفوض من القيم الدينية علته الفكر الفلسفي بإطلاق وليس خيارات فلسفية بعينها**. وهذا الاستعمال أخطر من ذاك لكونه أعادنا إلى الفصام الحضاري والحرب الأهلية اللذين أجهزا على نهضتنا الأولى في القرون الوسطى"اهـ[انظر مقالت د. أبو يعرب المرزوقي، **فكر ابن تيمية الإصلاحي: أبعاده الفلسفية**]، فأنت هنا [أي في مقال النكوص...] أطلقت قولك موهماً بأن ابن تيمية إنما رفض الفلسفة مطلقاً، ولم يكن رادًّا لفلسفة معينة، وأطلقت القول بأن ابن تيمية قد ردَّ الكلامَ مطلقاً لا نتاجاً خاصًّاً من الكلام وكذلك أطلقت القولَ في التصوف، وما أراك إلا ناقضاً غزلَك الذي غزلت، وفكرك الذي رسمتَ ورتبت.

وخلاصة ما يقال هنا: أن هذه التي سميتها بالقواعد الشارطة إن كانت تؤلف ماهية الكلام والفلسفة والتصوف، فالحاصل أن ابن تيمية قد عارض جوهر الكلام والفلسفة والتصوف، وإن كانت تمثل أحد ما يصدق عليه تلك العلوم ، فابن تيمية لم يفعل إلا أن عارضها بما يقابلها، ولكن في الوقت نفسه يدخل معها في المجال نفسه أي الكلام أو الفلسفة أو التصوف، فهو إذن متكلم وله مذهب كلامي خاص به، أو فيلسوف له مذهب فلسفي خاص، أو صوفي له مذهب صوفي خاص، وهذه الصورة التي تلزم الكاتب هنا هي عينها التي يحاول بشتى الطرق الهرب منها، فهو يحاول أن يجعل ابن تيمية –وكذا ابن خلدون على زعمه- أعلى من جميع المذاهب، يعني أنهما لا ينتميان لمذهب معين.

ولا تظنَّ أيها القارئ أن ذلك من أبي يعرب تنزيه لهما، بل هو تنزيه لنفسه، فماذا يكون موقفه إذا كان يستمد منهما أهم الأصول لإقامة نهضة حديثة، وهو يعتقد أنهما يقيمان فكريهما على مذاهب راسخة عندهما قد سبقهما إلى القول بها غيرهما من أهل الإسلام، فابنُ تيمية يقيم رؤيته على مذهب التجسيم بتوفيقية خاصة مبتكرة من عنده وله لمساته الخاصة عليه، وأما ابن خلدون فإنه أقام نظريته على أصول راسخة من مذهب الأشاعرة كما لا يخفى على المنصف! لا المتعنت المكابر، وهذا هو السبب الذي من أجله قال إنهما فوق المذاهب والفرق.

وحبذا لو ينتبه القارئ المحترم إلى أنَّ الدكتور المرزوقي قد رتَّب في الفقرة التي اقتبسناها من مقالته المذكورة الحروبَ الأهلية على إنكار أصل التفلسف والوقوف منه موقف الرفض، وقارن بين ذلك الموقف الذي وقفته بعض الاتجاهات التيمية التي لم تفهم حقيقة فكر هذا الرجل، وبين الأسباب التي نتجت عنها حروب أهلية وفصام حضاري أجهزت على نهضتنا في القرون الوسطى. (ولا أدري لم عبَّر عنَّا باصطلاح القرون الوسطى، ومفهوم الوسطى هنا مفهوم اعتباري مأخوذ من قرون أولى وقرون ثانية وقرون بينهما هي المسماة بالوسطى، ومن المعلوم أن هذه التسمية إنما وسمت بها مرحلة معينة من مراحل الغرب فهي مرحلة بين مرحلة الظلام التي كان الغرب يعيش فيها، وبين مرحلة التقدم الفكري والعلمي التي عبر إليها الغربيون حديثاً، فسموا المرحلة التي بينهما بالقرون الوسطى، وحسب ما هو معلوم فإن المسلمين لم يخرجوا حسب تصور المرزوقي من مرحلة التخلف الفكر حتى الآن، فلا يوجد قرون وسطى بالنسبة للمسلمين إذن، إلا إذا كان المرزوقي يعتبر المعيار الذي يقيس فيه التطور الحضاري للمسلمين والمرجع هو الحضارة الأوروبية والغربية بصورة عامة، وهذا يكشف عن بعض الخلفيات التي تتحكم بعقلية المرزوقي كما هو ظاهر).

أما التصوف الذي زعمت أن ابن تيمية يخالفه، فإنه لم يخالف إلا ما كان يعتقده انحرافاً عن الشريعة من التصوف، وإنما ناقش أكثر ما ناقش تصوف القائلين بالوحدة، ومن بنى بعض قواعد التصوف على آراء مذهبية خاصة -يخالفها ابنُ تيمية- كالإمام القشيري وإن لم يقل بالوحدة. وأعتقد أن بيان موقف ابن تيمية من التصوف لا يليق أن يكون هنا، وعلى كل حال، فلو خالف ابن تيمية أصل التصوف فلن نلتفت إليه كما لو خالف أصل علم الكلام ومفهومه فلن نلتفت إليه ولا إلى غيره ممن يكرر ما قاله. أما الفلسفة بشروطها فلنا موقف آخر منها.

ثم قال د. أبو يعرب متمماً كلامه السابق: [ظنَّاً أن المنطق مجرد آلة تعصم الذهن من الخطأ].

أقول: المنطق أصلاً هو عبارة إمَّا عن علم معين يفيد كميزان لغيره من العلوم، أو هو فن وآلة معينة، والوصفان يمكن صدقهما معاً باعتبارين مختلفين ، والمسألة معلومة مشهورة، وقد بحثها أساتذة المنطق منذ القدم إلى هذه العصور التي ظهرتَ أنت فيها يا دكتور، ولم تكن غائبة عن ذهن متقدمي المناطقة ولا حتى عن الفقهاء، فقد كان المنطق مخلوطاً في بداياته بآراء الفلاسفة وطريقتهم الخاصة في توضيحه وبيان مسائله وموضوعه وشروطه، كل مدرسة بحسب نظرتها، ولكن المنطق لما ترجم في عهد الإسلام توالت عليه جهود مناطقة الإسلام وخلصته من شوائب الفلسفة التي تخالف الإسلام أصلاً، ولذلك تغيرت النظرة المعتبرة إلى المنطق من التحريم في بعض الأزمنة إلى الجواز والحضِّ على تعلُّمه في أزمنة غيرها، وذلك بحسب وضوح هذه الفكرة، فاختلاط المنطق الأرسطي والأبيقوري بالفلسفة الخاصة لكل منهما، وكذلك غيرهما، لم تكن غائبة عن ذهن متقدمين مناطقة الإسلام، كما يظنّ هذا الكاتب المحترم.

ولذلك لم يعد المناطقة يدرسون كتب أرسطو المنطقية التي ما زلتم تعتمدون عليها في تدريسكم الأكاديمي في الجامعات، لإعطاء صورة ما عن ما تسمونه بالمنطق الصوري، غافلين عن ما بحثه مناطقية الإسلام، ملتفتين فقط إلى بحوث الغربيين من المعاصرين، وما زلتم تواجهون إشكالات تجدونها فيها، قد تخلص منها مناطقة الإسلام كما بينوا ذلك في كتبهم المنطقية التي ألفوها، ولكنكم –أقصد مثل حضرة الدكتور الكاتب- من أكثر الناس غيبة عن الجهود التي قام بها مناطقة الإسلام، وإلا لاعتمدتم في تدريسكم المنطق على بعض الكتب المهمة التي ألَّفها مناطقة الأشاعرة وهي عديدة لا أظنُّ أن أسماءها غائبة عن ذهن الدكتور وغيره، ولكنهم أهملوها، ورجعوا إلى مزاولة كتب أرسطو المنطقية، وظنوا أن مناطقة الإسلام لم يفعلوا شيئاً إلا نسخ وترجمة كتب أرسطو، ولذلك فإنهم ما زالوا يظنون أن الإشكالات الميتافيزيقية وغيرها مما يجدونه في كتب أرسطو المنطقية هي بعينها موجودة في كتب مناطقة الإسلام! وهذا تقصير كبير من هؤلاء الدارسين والباحثين عن سبيل النهضة.

وأنا لا أهمل جانب بعض الدارسين المعاصرين الذين اهتموا بإظهار بعض جوانب التميّز التي جاء بها مناطقة الإسلام، ولكن هذا النمط من الدراسات لم يكتب له النجاح في ظل انتشار

الاعتماد على كتب اليونان والغربيين في هذا الباب.

ولابدّ من القول الآن، أن مناطقة الإسلام –وخاصة مناطقة الأشاعرة- بذلوا جهوداً عظيمة في جعل المنطق بصورة علمٍ آليٍّ محض لا علاقة له بعقيدة معينة ولا غيرها، ولذلك فإنَّ الإمام الغزالي قد ألّف كتباً عديدةً في المنطق سمى المنطق فيها بالمعيار والميزان ومحكّ النظر، وكل هذه الأسماء تدل على الاعتبار الذي للمنطق عند الإمام الغزالي، وهذا المعيار أو العلم الميزان هو المعايير والموازين التي يتباهى الكاتب الفذُّ بأن ابن تيمية قد اعتبر المنطق بها، كما سوف يأتي في كلامه قريباً، فهو يزعم أن ابن تيمية لم يعتبر المنطق إلا ميزاناً تزن بها الأشياء، وكأنَّ هذه النظرة للمنطق لم يقل بها إلا ابن تيمية، والحقيقة أن ابن تيمية عالة على مناطقة الأشاعرة في ذلك وفي أمور عديدة أيضاً. ولكن الكاتب المغرَم بابن تيمية معيارِ النهضة المرجوَّة عنده، وميزانِها، قد غابت عن عينية نصوص عديدة تثبت الفضل لا لابن تيمية في هذا المجال، بل لغيره من الأشاعرة الذين يحاول المؤلف أن يبتعد عن ذكر أي فضل لهم هنا وفي العديد من كتبه قدر ما يطيق، ولن يطيق أن يحجب أنوار علومهم وجهودهم التي بذلوها، فإن ذلك لا يطيقه الدكتور كما لم يقدر عليه ابن تيمية من قبلُ.

ثم قال د. أبو يعرب: [فابنُ تيمية كما يعلم ذلك أي مطلع على أعماله ولو سطحيا يقبل **بالخوارزمية الصورية البسيطة** للمنطق الأرسطي **(وهي الآن جزء ضئيل من علم المنطق خاصة وعلم أنساق بناء النماذج الرمزية عامة)**لكنه ينفي أن تكون قابلة للتطبيق المبدع في العلم إذا كان علما بحق يدرس الموجود الفعلي في الأعيان رغم كونها قابلة للتطبيق في جدل المناظرات الفاحص لنوع محدود من الفرضيات الذهنية إذا اقتصر الكلام على الصورة دون المطابقة مع المادة، لأن المطابقة مسألة أخرى تقتضي منطقا من جنس مختلف أشار إلى ضرورة إيجاده حتى وإن لم يتمكن من الشروع فيه[1].]

أقول: لا بدَّ من التنبيه ابتداء على أننا لا نهتم كثيراً بالدفاع عن المنطق الأرسطي بالصورة التي وضعه عليها أرسطو، من حيث المسائل وطريقة العرض التي ذكرها، مع شروطه وتقييداته الخاصة، ولا الصورة التي انتهى عليها على يد تلاميذه وشراحه، بل إننا نلتفت إلى المنطق على صورته التي انتهى إليها بعدما أضاف إليه مناطقة الإسلام العديد من الأمور والتفاصيل والتقييدات التي لم يذكرها أرسطو، فالمنطق الإسلامي هو ما نهتم به، وليس هو صورة مطابقة لما وضعه أرسطو. وإن ظنَّ العديد من الباحثين أن الإسلاميين قد خلطوا ما بين المذاهب المنطقية غفلة منهم، أو جهلاً، ولا ندري أيهم أحق بوصف الجهل والغفلة! ولعدم قدرة العديد من المعاصرين على إدراك هذه الحقيقة، لانغلاق أذهانهم على ما يقرره الغربيون، فإنهم يستغربون إن رأوا عند مناطقة الإسلام بعض الأمور التي لم يقل بها أرسطو بل كانت منتشرة ومشهورة عند المنطق الرواقي مثلاً، أو عند غيرهم، فتراهم محتارين في تعليل كيف دخلت هذه العناصر إلى الإسلاميين، وكأن الإسلاميين عندهم يجب أن يكونوا مقلِّدين تماماً لأرسطو أو

---

(١) يشير الكاتب هنا إلى ما يسميه البعض بالمنطق المادي، وهو الأسس التي نتمكن بها من معرفة التطابق بين القضايا العلمية القائمة في الأذهان والعقول العبر عنها بالكلام والرسوم، وبين العالم الخارجي.

علما بأنني قد تكلمت عن هذه المسألة أو طرف منها كما يراها ابن تيمية في كتاب تدعيم المنطق، وبينت أن اعتراضاته التي يطرحها على المنطق من هذه الجهة غير واردة أصلاً.

وربما يريد أيضا تحليل الطرق المنطقية بناء على النظرة المادية التجريبية لأن الدكتور مغرم كما يبدو بالطريقة الوضعية.

لغير أرسطو، ولم يكادوا يدركون أن الإسلاميين من مناطقة وأصوليين وغيرهم أبدعوا إبداعات عديدة في المجال المعرفي والفلسفي ولم تتوقف مسائلهم على تلك المسائل التي تكلم في أرسطو وفلاسفة اليونان.

وقد نصَّ مناطقة الإسلام على أن المنطق كغيره من العلوم منه ما هو نظري ومنه ما بديهي، ومجال العمل في القسم النظري منه ما زال حتى أواخر المناطقة فعالاً، بل إن أعمال بعض المناطقة في العصر الحديث تعدُّ إكمالاً لجهود التي أصلها المتقدمون.

وقول الدكتور: (لكنه ينفي أن تكون قابلة للتطبيق المبدع في العلم إذا كان علما بحق يدرس الموجود الفعلي في الأعيان)

أقول: لقد نصَّ المناطقة على أن المنطق عبارة عن معيار للفكر، وميزان له، ولم يقولوا إن الأعمال الخارجية والتصرف بالوجود الخارجي متوقف تماما لا يتمُّ إلا بالقواعد المنطقية نفسها، بل صرحوا إن ميزان العمل هو غير ميزان العلم والنظر، وليس بالضرورة إذا كانا متغايرين أن يكونا متناقضين، ولذلك بنوا العمل على العلم النظري، ومنه القواعد المنطقية، فإن القوانين العملية معلومة أيضا، ومن هذه الجهة، فللمنطق مدخلية عليها. وبناء على ذلك، فلا مجال لتساؤل الكاتب حول فائدة المنطق عمليا من حيث كونه منطقا، لأن فائدته ظاهرة، ألا ترى أن لغات البرمجة كلها تعتمد القوانين المنطقية، فيشترط فيها عدم التناقض مثلاً.

ثم إن مناطقة الإسلام تكلموا على موادِّ القضايا، وبينوا أن بعضها يؤخذ بالتجربة وبعضها يؤخذ بالخبر الخ، فهذا الكلام منهم عبارة عن الجزء المادي للمنطق وبيان للناس أنهم إذا أرادوا استمداد مقدمات صحيحة فمن أين يأخذونها؟ أما الحيثيات التفصيلية لأخذ المعلومات عن العالم الخارجية، فهذا ليس وظيفة نفس المنطق بالضرورة، بل يمكن أن يترك لكل أهل علم أن يبينوا ما هي المناهج التي يتبعونها بحيث تكون مناسبة للمسائل التي يدرسونها. ومن هنا فرق بعض المعاصرين بين علم المناهج وعلم المنطق، ومن لم يفرق بينهما بل جعلهما علما واحدا فلا إشكال في ذلك ايضا لأن هذا الأمر عبارة عن اختلاف في الوسائل والاعتبارات لا في الحقائق؛ لأن الجميع في نهاية الأمر يبحث في المناهج وفي المنطق بغض النظر عن التسميات والتقسيمات.

مناقشة الدكتور العجيبة لما لكلامنا في تدعيم المنطق

في الكوجيتو الديكارتي

ثم قال د. أبو يعرب: [وسأكتفي بفحص مناقشة الأستاذ سعيد لأول النصين [(١)] اللذين اختارهما للتدليل على دعواه دون أن أعرج على ما قاله في تاريخ المواقف من المنطق وفي محاولته دحض الكوجيتو بالمنطق الأرسطي والدليل الوجودي وإشارته إلى رأيي في الدليل الوجودي الديكارتي]

أقول: إن المنطق الذي نعتمد عليه في مناقشة الآراء ليس هو عين المنطق الأرسطي، وقد ذكرت ذلك من قبل، وإصرار الكاتب على هذا الوصف يظهر لنا أموراً عديدة مستبطنة في فكره.

وما قمتُ به في تدعيم المنطق إنما هو إظهار الإمكانية التي يتيحها لنا المنطق بالصورة التي وصل إلينا عليها -بعد تنقيح مناطقة الإسلام له- على تحليل العبارات والأقوال الدقيقة بما يوجد فيه من قواعد تنبِّهُ العقلَ البشري إلى مواضع الأغاليط والمصادرات، وهذا القدر لا ينبغي أن يخالفنا فيه الكاتب لأنه يقرُّ بوجود فائدة للمنطق على كشف الأغاليط، بل إنه ينسب إلى ابن تيمية هذا القولَ نفسه، فغاية ما أردنا إنما هو بيان مثال تطبيق علمي على مناقشة مقولة مشهورة لأحد الفلاسفة المعروفين، نبين فيها أن في المنطق آليات عديدة يمكن باستعمالها ممارسة النقد والتصويب.

ويبدو أن الدكتور لم يفهم مرادنا تماماً مما أوردناه، ولذلك لم يعجبه ما ذكرناه، وربما لم يعجبه ما قلناه لأنَّا بينا أن طريقته التي بدت لي متكلّفةٌ في إظهار جوانب النقص والقصور الصوري

---

(١) سترى أيها القارئ أنَّ مناقشته لهذا المثال قد اختلط الأمر عليه فيها، وتضمنت بعض المغالطات كما سننبه على ذلك في موضعه. وقد استغربتُ فعلاً من الدكتور كيف وقع في مثل هذه الإشكالات التي ينبغي أن يتنزه عنها، ولا أشكُّ لحظة في أنه كان واقعاً تحت تأثير غضب وانفعالٍ نفسيٍّ كان له أكبر الأثر في اختلاط الأمور عليه، وإلا فنحن نتوقع منه نقداً أقوى وأدقَّ مما قامَ به فعلاً.

الحاصل في مقولة ديكارت، ولذلك أوردتها في الحاشية ونبهت على أن الأساليب المنطقية المباشرة أوضح طريقة وأقرب سبيلاً مما يتخذه هذا الكاتب فإن لم يعجبه رأينا هذا، فهذا شأنه.

فما قمتُ به ليس إلا محاولة لبيان القصور الحاصل في الكوجيتو باستعمال أساليب ومصطلحات منطقية متعارف عليها عند علماء الإسلام، ولذلك حرصت على أن أذكر بعض نصوصهم في ذلك من كتبهم الأصيلة.

وقد علَّق الكاتب على هذه المسألة في حاشية مقالته هذه، وسوف نعلق على هذه الحاشية وذلك لما تحتوي على من أغاليط وقصور في الفهم والتجنٍّ صادر من الأستاذ الدكتور! مما يستدعي العجب!

قال د. أبو يعرب:[وإنه لمن العجائب أن يكتب أحد كتباً في المنطق ويقدم الكوجيتو بصورة منطقية أولا ثم بصورة الشكل الأول من القياس الأرسطي (١) فأولا ديكارت لا يقبل بانتقال الحقيقة Uebertragung der Wahrheit من المقدمات إلى النتائج بالصورة المنطقية عامة أيا كان المنطق، بل هو يعتبر الناقل للحقيقة منها إليها هو الحدس المباشر للحقائق وليس المنطق عنده إلا "هنداما"رمزيا لمساعدة الذاكرة والخيال لا غير].

أقول: هذا هو بيان الكاتب لوجه استغرابه منا في النقطة الأولى. والحقيقة أن الكاتب قد جانب الصواب في هذا الموقف كما جانب الصوابَ في معظم أحكامه التي صرح بها في مقاله هذا، وبيان ذلك كما يأتي:

أولاً: أنا لم أقدم كوجيتو ديكارت في صورة قياس من الشكل الأول، بل أوردتها بالصيغة التي اشتهرت ترجمتها بها وهي: "أنا أفكر، إذن أنا موجود"، وما قمتُ به بعد ذلك هو تحليل العبارة بالاعتماد على الشكل القياسي، وهل يجوز أن نعتبرها من جانبنا دليلاً على ما أراده ديكارت، فأوضحت أن ديكارت أراد إثبات الوجود لـ"أنا" وانطلق في ذلك من نسبة التفكير لـ"أنا". فاعترضت اعتراضين بارزين:

---

(١) إذن الدكتور أبو يعرب يعترض على أمرين: الأول: أنا قدمنا الكوجيتو بصورة القياس. والثاني: أنا قدمناه بصورة القياس من الشكل الأول.

وسوف نناقش وجه استغرابه من الجهتين ونبين كما ابتعد الكاتب عن الفهم الصحيح لما قمتُ به في "**تدعيم المنطق**" فلم يفهم مطلقاً ما قصدناه مع وضوحه.

الأول: قلت إنا لا نسلم لديكارت أن مجرد القول بهذه المقولة "أنا أفكر" يكون دليلاً كافياً على وجودنا، فالدليل يجب أن يكون منتجاً للمدلول، ولا يصح في الاستدلال أن يكون المدلول متضمناً في الدليل نفسه، فهذا هو المصادرة على المطلوب، كل هذا ذكرته في الكتاب، وقلتُ إن التحليل الصحيح من طرفنا لهذه العبارة، بعد النظر فيها لا بدَّ أن يكون كما يلي: "أنا أفكر، كل ما يفكر لا بدَّ أن يكون موجوداً، إذن أنا موجود" لأن العقل إذا ألقي إليه الصيغة التي ألقاها ديكارت فإن الوجود يبقى محل تساؤل لا شك فيه، لكن لو ألقيت إليه على الصورة التي اقترحناها، وسلم العقل المقدمات المطروحة إليه، وهي "أنا أفكر"، وَ "كل ما يفكر لا بدَّ أن يكون موجوداً"، فإنه لا شكَّ سيخضع للنتيجة الحاصلة عنده بلا تردد، يعني إنني أقول: إن ديكارت وإن اشتهر عنه معارضته للمنطق إلا أنه لم يستطع أن يتخلص من أشكال المنطق في الاستدلال، وكونه يزعم أن الفكر يحدس النتيجة بلا مرور بمقدمات وبلا حاجة إليها أصلاً، ويزعم أن هذا طريق معتاد للعلم، فإنا نعارضه في ذلك، ونقول له: إن مقولتك التي طرحتها لا يمكن أن تكون دليلا إلا بملاحظة المقدمة المخفية التي نبهنا إليها، وإلا فلن يكون دليلاً منتجاً، وسواء أظهرتَ المقدمة أم أخفيتها، فإن هذا لا يضرنا، لأنا نقدرها، ونبين أن قولك لم يخرج عن الصورة المعهودة من القياس الذي تزعم معارضته.

وأعتقد أنه يحقُّ لنا أن نمارس هذه الطريقة من النقد لنبين أن الكوجيتو لم تخرج بصورة أو أخرى عن القياس المعروف، وإن زعم ديكارت أنه يدرك ذلك بالحدس المباشر، فإنا نقول له الحدس المباشر دليل لمن يقوم به، وما حصل لك منه لم يحصل لنا. ومن جهة أخرى، نقول له: ما تزعمه من الكوجيتو هو في حقيقته قياس، وهو متألف من قضايا، ولا يقدر أحد أن يعترض علينا إن نحن قمنا بمحاكمته بناء على ذلك.

والثاني: قلت إن ديكارت يريد بالكوجيتو الاستدلال على وجود ذاته، ولكن إذا كانت الذات المراد الاستدلال عليها هي نفسها المذكورة في قوله "أنا أفكر" فيلزمه لزوماً قاطعاً لا يتوقف على منطق أرسطي –كما ربما يحلو للدكتور أن يزعمه- أن يكون قد أثبت الذات نفسها التي يريد إثباتها، بنفس قوله "أنا أفكر"، ولذلك استحضرت في هذا المقام قول الإمام السعد :"ولا بدَّ في الموجبة من وجود الموضوع إما محققاً وهي الخارجية، أو مقدَّراً فالحقيقية، أو ذهناً فالذهني."اهـ، يعني إن الحكم بالتفكير إن كان ثابتا لـ"أنا" في أي ظرف من هذه الظروف، فلا بد من أن تكون "أنا" موجودة فيه عين الظرف"، ومن المعلوم أن ديكارت لا يتكلم إلا

عن الوجود الخارجي، فالظرف المراد هو ظرف الخارج، وهذا هو عين المصادرة على المطلوب، حيث ابتدأ بقوله :"أنا أفكر" المستلزم لوجود "أنا" في الخارج لما مضى بيانه، ثم انتهى بقوله "إذن أنا موجود" وهو عين ما ابتدأ به، وقد ذكرتُ فوائد أخرى في الكتاب فليرجع إليه من شاء. أما اعتراض الكاتب المرزوقي على ما قلنا فلا يظهر لنا إلا أنه لم يفهم حقيقة ما نقوم به، ويزداد ظهور ذلك من مناقشته في الاعتراض التالي.

بيان تهافت الدكتور في الشكل الأول من القياس!

قال د. أبو يعرب: [وثانياً كيف يمكن أن تكون الصورة من الشكل الأول هكذا: كل من يفكر موجود (مقدمة كبرى) أنا أفكر (مقدمة صغرى) إذن أنا موجود (نتيجة). **فـ"أنا أفكر" ليست كلية بل هي دون حتى التسوير الجزئي وتسويرها مستحيل لأنها تتعلق بالعين وليس بالبعض ولا بالكل.**

وأعلم أن البعض مال إلى أخذها مأخذ الكلية لكأن "أنا كلي" تعني "كل أنا" لكنها ليست كلية ولا جزئية ومن ثم فهي لا تقبل الصوغ القياسي بالمنطق الأرسطي إلا تساهلا.

أقول: في الحقيقة لما قرأت هذا الكلام، استغربتُ جدَّاً، فاهتزت نفسي فدفعني ذلك إلى الضحك استغراباً لا إعجاباً، وقلتُ: هل فعلاً الذي يتكلم هنا هو أبو يعرب المرزوقي المختص بالمنطق والفلسفة والتحليلات العميقة الدقيقة كما يحلو له دائماً أن ينسب إلى نفسه، أم هو شخصٌ آخر.

ولنختصر الكلام، ولنورد بعض الفوائد هنا لكي يستفيد منها طلاب المنطق والعقليات، فلا شكَّ في أن ما ذكره الأستاذ الكاتب قد شوَّش معلوماتهم وولَّد الخلط في نفوسهم.

أقول: يعترض د. أبو يعرب هنا على المقدمة التي ذكرناها في الصورة القياسية المقترحة من عندنا لكوجيتو ديكارت وهي "أنا أفكر"، وجهة اعتراضه أنَّ كلمة أنا ليست كلية، بل هي شخصية، مع أنه لم يذكر هذا الاسم لها، بل لجأ إلى التطويل المملِّ كعادته في النقد، فقال:" ف"أنا أفكر" ليست كلية بل هي دون حتى التسوير الجزئي وتسويرها مستحيل لأنها تتعلق بالعين وليس بالبعض ولا بالكل"اهـ، وكان يكفيه أن يصفها بالشخصية، ولعل طالب المنطق المبتدئ يستغرب مما قاله د. أبو يعرب، فهو يزعم أن القياس بالمنطق الأرسطي لا يسمح

باستعمال هذا النوع من القضايا إلا تساهلاً، لأنه يجب أن تكون مقدماته كلية، وإن لم تكن كلية فيجب أن تكون جزئية على الأقل، أما أن تكون شخصية فلا!!

وباختصار نقول له: أخطأتَ يا أيها الدكتور الفيلسوف المنطقي! فقد قلنا لك أوّلاً: إنا لا نهتم أصالة بالمنطق الأرسطي بالوجه الذي قرَّره أرسطو، بل بالمنطق كما قرره علماء المنطق الإسلاميون، وعلى الصورة التي انتهى إليها على أيديهم، ومع ذلك فلا هؤلاء ولا أرسطو قد رفضوا أن يكون في القياس مقدمة موضوعها شخصياً! وذلك لأن المعتبر في القياس هو وجود الحد المشترك أصالة، وهو هنا ليس شخصياً حتى يمكنك أن تمنع الإنتاج لعدم التعدي، -هذا مع تجويز بعض المناطقة كون المحمول شخصياً في بعض الصور-، بل المنظور إليه في المنطق عموماً إنما هو قطعية نسبة المحمول إلى أفراد الموضوع في المقدمة كلياً أو جزئياً، ووجوب كون المقدمة الصغرى في القياس من الشكل الأول موجبة، هذا هو الشرط المتعلق بالمقدمة الصغرى في المنطق.

أما الشرط الثاني المتعلق بالكبرى فهو أن تكون كلية ولا يهم إن كانت سالبة أو موجبة،ولم يذكر أحد أن الموضوع في الصغرى إذا كان شخصياً، فلا يجوز استعمالها في المنطق، ولا في القياس، ولا أدري من أين أتيت بهذا الرأي الغريب العجيب، بل صرَّحوا بأنَّ المقدمة الشخصية في حكم الكلية، لانحصار أفرادها في فرد واحد، فشابه كما لو كان الموضوع مفهوماً كلياً ودخل عليه السور الكلي، فإن حكمتَ عليه بمفهوم المحمول، فهذا يعني شمول حكمك لجميع أفراد الموضوع واستغراق الحكم لهم جميعاً، هذا هو المعنى الذي لأجله قال: المناطقة إن الشخصية في حكم الكلية، وأيضاً فالمعتبر في التسوير حصر الأفراد جميعاً في حالة كون عنوان الموضوع مفهوماً كلياً، أمَّا إذا كان العنوان اسم علم، كما نحن فيه، فلا حاجة إلى التسوير أصلاً لانحصار أفراده في مدلوله الذي وضع له.

ولعل الدكتور انخدع بلفظ الكلية فحسب أن المراد بها كون الموضوع دائماً كلياً، ولكن المبتدئ في المنطق يعلم تماماً أن المقصود بالقضية الكلية إنما هو أن يكون جميع أفراد الموضوع أي كل أفراد الموضوع داخلين في الحكم، أي أن يكون محكوماً عليهم بمفهوم المحمول.

ثم إن المعتبر أساساً في المنطق الأرسطي في النظر إلى الموضوع إنما هو أفراده لا مفهومه،

والمعتبر في المحمول إنما هو مفهومه غالباً[1].

وأما التساهل الذي زعمه الدكتور الفاضل فلا ريب عندي في أنه محاولة منه لتدارك الخطأ الذي وقع فيه عندما نفى صحة كون المقدمة شخصية، فزعم أن المناطقة اعتبروا ذلك تساهلاً! وهذا يبعث على الاستغراب لبطلان هذا الزعم وصدوره من أستاذ منطق، ويبدو أن ما يدفعنا إلى الاستغراب من مقولات الدكتور قد كثر حتى صار عادياً!

والحقيقة أنه لا تساهل بينهم في ذلك، فقد اشتهر عندهم أن القضية الشخصية أو المخصوصة في حكم الكلية، كما اشتهر أن القضية المهملة في قوة الجزئية، هذا أمر شائع بين المناطقة، والأمر الشائع بهذا الشكل لا يقال عليه إن بعض المناطقة مالوا إلى أخذها مأخذ الكلية كما عبَّر المرزوقي! سامحه الله!

ولنقرأ الآن عبقرية الدكتور أبي يعرب المرزوقي في توضيح السبب الذي من أجله تساهل المناطقة فاعتبروا القضية الشخصية كلية، كما زعم! فقد قال:"واعلم أن البعض مال إلى أخذها مأخذ الكلية لكأن "أنا كلي" تعني "كل أنا""اهـ.

أقول والله المستعان: اعذروني إن أظهرت التعجب الدائم من الدكتور الفاضل، لكن ما يقوله يدفعني إلى التعجب الباعث على الضحك الاستغرابيِّ. فهل سمع أحد منطقياً يقول: إن الحيلة في اعتبار كلمة "أنا" الدالة على المتكلم، كليةً هو أن قولك: "أنا كلي" التي تعني: مجموع ما يطلق عليه كلمة أنا، أي جميع أعضاء الإنسان وأجزائه، فكلي هنا تأكيد معنويٌّ لكلمة "أنا" ، فاعتبر هذا التعبير يساوي "كلُّ أنا"! وكلمة "كلُّ" هنا من ألفاظ العموم كما هو معلوم، ولا أدري فعلا من هو هذا المنطقي الجهبذ الذي قال بهذا التخريج اللوذعي، هل يعتبر هذا تساهلاً يا دكتور أم هو خلط ظاهر؟!

أمَّا إذا اعتبرت قولك:"أنا كلي" أي:"أنا كليٌّ" فهذا إخراج للفظ عن أصل وضعه وهو غير جائز في هذا المقام...! لأن "أنا" تتشخص بالاستعمال، حتى على قول من قال إنها وضعت

---

(١) مع أن مناطقة الإسلام ذكروا بتفصيل تكميم المحمول أيضاً وسموها بالقضية المنحرفة، وقد كتبتُ في ذلك رسالة بينتُ فيها كلام نبذة من المناطقة في نظرية تكميم المحمول فارجع إليها، وهي منشورة في موقع الأصلين ومكتبته.

للدلالة على معنى كليٍّ.

وقد كنت أريد أن أنقل لك بعض كلام المناطقة فعلا الذين نصوا على ما ذكرناه، لكن دفعني عن ذلك وضوحه...

على كل حال أرجو أن تفيدنا هنا فتخبرنا من هو هذا المنطقي الذي اقترح هذا الاقتراح، فأنا فعلا لم أسمع به...!

أما قول د. أبي يعرب بعد ذلك: [وأخيراً فإن ديكارت قد ناقش ذلك في الردود وبين أن الكوجيتو ليس قياسا (١)، لذلك فقد عجبت لظن الاستاذ سعيد أني لجأت لعلاج آخر غير المنطق القديم في مسألة الدليل الوجودي هروبا من الوضوح والبساطة إلى التعقيد الذي يغني عنه المنطق القديم حسب رأيه].

فخطأ آخر يقع فيه الكاتب! فأنا لم أقل إنه لم يستعمل المنطق القديم، بل غاية ما قلته بالنص بعدما أوضحت قدراً من تعليق أبي يعرب على الكوجيتو ونقده له: "ولكن لا يخفى أن النقد المعتمد صراحة على أسلوب المنطق القديم واصطلاحاته، أوضح من النقد الذي يستعمل فيه الناقد الأساليب المعاصرة كالمثالين الأخيرين، لأنه أخصر وأوضح وأصرح وأقعد."اهـ.

فبالله عليك هل فهمت من هذا التعليق أنني أقول إنك لجأت إلى منطق غير المنطق القديم؟ وكيف فهمت ذلك، إن غاية ما قلته إن الأساليب المملة التي يستعملها العديد من الكتاب المعاصرين تبتعد بالقارئ عن الوصول إلى الفائدة التي لا بدَّ أن تكون قصد المؤلف حين يؤلف، فلذلك عللتُ تفضيلي للأساليب القديمة باصطلاحاتها على أسلوبك التي اتبعته، واتبعه غيرك، وكلمة الأسلوب الواردة في كلامي ليس المراد بها نوع منطق آخر، بل أسلوب كلام معتمد على التعقيد الذي لا حاجة إليه كما أراه.

---

(١) لقد قلنا لك إن ما يزعمه ديكارت لا يهمنا هنا بقدر ما يهمنا إظهار قدرة المنطق المعتبر عندنا، وليس هو مجرد منطق أرسطو كما خطته يداه، بل هو المنطق كما حرره مناطقة الإسلام، وهو الأمر الذي ما يزال الدكتور أبو يعرب يتجاهله.

بيان تهافت الكاتب في ردِّه على مثالنا

الذي أوردناه في "تدعيم المنطق"

قال د. أبو يعرب: [وإليك كيف يحتج على ابن تيمية من منطلق المثال الأول: "قال (شيخ الإسلام[1]) في هذه الرسالة:

"فيقول لهم أهل الإثبات: هذا باطل من وجوه

أحدها: أن يقال: الموجودات نوعان، نوع يقبل الاتصاف بالكمال كالحي ونوع لا يقبله كالجماد، ومعلوم أن القابل للاتصاف بصفات الكمال أكمل مما لا يقبل ذلك، وحينئذ فالرب إن لم يقبل الاتصاف بصفات الكمال لزم انتفاء اتصافه بها."اهـ

أقول: هذا الكلام إلى هذا الحد، يمكن أن يقبل، لأنه يتكلم عن مطلق الموجود، ومعلوم بالبداهة أن الموصوف بالكمال أكمل من غير الموصوف بذلك. هذا الكلام لا يمكن أن يخالفه أحد.

فحاصل القضية أن تقول: الاتصاف بالكمال المحض، أكمل من عدم ذلك. يعني: "أن كل كمال محض فالموصوف به أكمل من غيره".

هذا هو حاصل القضية التي لا نخالف ابنَ تيمية فيها. ولكن ينبغي أن ندقق بشكل أكبر في مفهوم الكمال المحض الذي ذكرناه، فمقصودنا بالكمال المحض أي الذي يعتبر كمالا بالنظر لأصل الوجود، لا بالنظر لأصل الموجود".]

أقول: في الحقيقة كلما قرأتُ أكثر للكاتب الفاضل، ازداد استغرابي، وقد بينا لكم كيفية استهانته في ردِّه وتجاوزه لأمور عديدة كان ينبغي ألا يتجاوزها، ووقوعه في الغلط في مسائل عديدة، وكل هذا ناتج في رأيي عن تسرعه، ولا أدري ما الذي يدفع الإنسان إلى التسرع!؟ مع

---

(١) وصف ابن تيمية بشيخ الإسلام زاده الكاتب من عنده، بيانا لمكانة ابن تيمية في نفسه، أما عندنا فليست مكانته كذلك، ولكني أبقيت هذه الكلمة هنا مع الاكتفاء بهذا التنبيه لأنها تعكس جانباً مهما عند أبي يعرب المرزوقي، ربما يساعد القراء في فهمه وفهم غاياته من الردِّ علينا بهذه الصورة.

أن له مكانة ما كنَّا نتوقع منه الوقوع في مثل ما وقع فيه، ونحن في ردِّنا هذا ما نقصد أصالة الاستهانة بشأنه ولا الاستقلال من مكانته، ولكنها ضرورة الردِّ الذي ابتدأه هو!

وعلى كل حال، فلا بدَّ أن أذكر مقدمة أختصر فيها خلاصة ما بينته في مناقشتي لابن تيمية في هذا المثال الذي ينتقد كلامي فيه الكاتب الفاضل: فخلاصة ما فعلته كما يأتي:

أولاً: ذكرت فقرة من كلام ابن تيمية تلك التي يتكلم فيها عن أن القابل للاتصاف بالكمال أكمل مما لا يقبل ذلك. وكلامه فيها كما بينت في تدعيم المنطق على الموجودات.

ثانياً: ذكرت شرحاً لهذه القاعدة المقررة وتقييداً لها في نظرتنا ورأينا، ولم ننسب هذا الشرح والتقييد لابن تيمية، بل إنما ذكرنا ذلك كله لأنفسنا، وذلك لأن أساس الإشكال الواقع في كلام ابن تيمية ناشئ أساساً من عدم الإفصاح عن هذا التقييد والتوضيح، فما ذكرته إذن في هذا الموضع لم يكن مراداً به شرح كلام ابن تيمية، بل شرح هذه القاعدة بحسب نظرتنا نحن لا نظرة ابن تيمية. وذلك هو القسم الذي أذكر فيه الفرق بين الكمال الثابت لأصل الوجود –أي الوجود لا بقيد ماهية معينة- والكمال الثابت لأصل الموجود، أي بملاحظة ماهية وموجود معين، فقلت ما خلاصته: إن ما هو كمال من النوع الأول لا شك في ثبوته لله تعالى، لأنه الكمال المحض الذي لا نقصَ فيه بوجه من الوجوه، وأما الكمال من النوع الثاني فلا يجوز القول إن كل ما كان كمالاً لموجود معين فهو كمال لكل موجود، لأن هذا الكمال قد يكون مقيداً بتلك الحقيقة الموجودة، فلا يتعداها إلى غيرها من الحقائق الموجودة، إلا إذا شاركتها.

وهاك أيها القارئ العزيز بعض ما قلناه في تدعيم المنطق، لترى بعينك مدى فداحة المغالطة التي وقع فيها الكاتب المحترم، فقد قلتُ مباشرة بعد نقلي لفقرة ابن تيمية المذكورة أعلاه: "أقول: هذا الكلام إلى هذا الحد، يمكن أن يقبل، لأنه يتكلم عن مطلق الموجود، ومعلوم بالبداهة أن الموصوف بالكمال أكمل من غير الموصوف بذلك. هذا الكلام لا يمكن أن يخالفه أحد.

فحاصل القضية أن تقول: الاتصاف بالكمال المحض، أكمل من عدم ذلك. يعني: "أن كل كمال محض فالموصوف به أكمل من غيره". هذا هو حاصل القضية التي لا نخالف ابنَ تيمية فيها، ولكن ينبغي أن ندقق بشكل أكبر في مفهوم الكمال المحض الذي ذكرناه، فمقصودنا بالكمال المحض أي الذي يعتبر كمالا بالنظر لأصل الوجود، لا بالنظر لأصل الموجود."اهـ

ثم قلتُ:"وعلى ذلك فإن كل ما حكم العقل بأنه كمال لأصل الوجود، فيلزم أن كل ما

اتصف به من الموجودات أكمل مما لم يتصف به. ولكن هذا لا يلزم إذا حكم العقل أن الأمر المعين إنما هو كمال لموجود بعينه أو لجنس أو نوع من الموجودات."اهـ

ولذلك أتيت بمثال الزواج فقلت إنه يكون كمالا للإنسان، ولكنه كمال له لأنه إنسان، لا لأنه موجود، أي لا بملاحظة مطلق كونه ذا وجودٍ فقط، بل إن هذا الكمال تابع لحقيقته وماهيته الخاصة التي اتصف بها وتقيد وجوده بها. وذلك بخلاف العلم مثلا، فإن هذه الصفة كمال محض لا نقص فيه، فكل شيء ذي وجود إذا اتصف بالعلم فهو ينال الكمال بهذا الاتصاف، لأنها في ذاتها صفة كمال لا نقص فيه بوجه من الوجوه، وهذا هو الكمال المحض، أي الذي تمحض في الكمال فزالت عنه وجوه النقائص وجهاتها، ويمكن أن نقول لزيادة التوضيح إن الكمال الأول كمال إضافي والثاني كمال مطلق (محض).

وهذا التوضيح كله إنما رسمناه في "تدعيم المنطق" كتمهيد للوصول إلى المثال المراد لذاته، وهو ما عبرنا عنه بالصفات الأولى والصفات الثانية، فالصفات الأولى (كالقدرة والعلم والحياة..إلخ) يزعم ابن تيمية أن كل من يتصف بها فيجب أن يتصف بالصفات الثانية (وهي الحركة والانتقال وقيام الحوادث...الخ)، فقلنا له: إن هذه مغالطة مكشوفة، فإن مصحح الاتصاف بالحركة والانتقال، ليس هو مجرد القدرة، بل كون الذات محدودة، ومصحح الاتصاف بالحوادث ليس مجرد القدرة، بل هو كون الذات قابلة لزيادة الكمال، وهكذا، وبينا أن استلزام الصفات الثانية على الصفات الأولى، مجرد مغالطة من ابن تيمية، فانظر "تدعيم المنطق"، والدكتور الفاضل لم يذكر مطلقا هذا الأمر مع أنه زبدة المثال الذي أردناه، واقتصر على عدم فهمه لما قلناه! عجباً!

وإنما أردتُ أن أبين الفرق بين هذين الأمرين، لأن ابن تيمية يغالط في كلامه كثيراً، فيقول مثلاً: إن الذي يتحرك بإرادته أكمل من الذي لا يتحرك، ويعمم ذلك في صفات الأفعال، فيستخلص أن الحركة الإرادية كمال، ويستلزم وجوب كون الله تعالى متحركاً بإرادته، ويقول بالحوادث التي تقوم بذات الله تعالى، ويعتبرها كمالات حاصلة لله تعالى بقدرته وإرادته، ويعتبر هذا صورة كمال لا بدَّ أن يتصف بها الله تعالى، قياساً على الإنسان الذي يتكمل ببعض ما يقوم به من الحوادث، ويعدِّي هذا القولَ إلى صفات الذات أيضاً، فيقول: إن المتميز عن غيره بحدٍّ أكمل من غير المتميز عن غيره، فالحدُّ كمال إذن، وهكذا، وقد بينت ذلك كله في الكاشف الصغير وغيره. فليرجع إليه.

وقد ظنَّ الدكتور الفاضل –لا أدري لمه- أنني إنما أشرح كلام ابن تيمية، فلذلك قال: "عملت بنصيحة الأستاذ سعيد فـ"تأملت" النص الذي أتى به شاهداً من عمل ابن تيمية فأفزعني ما وجدت"اهـ، والحقيقة أن الذي حصل أنه قد هالني ما وقع فيه الدكتور الفاضل من خطأ واضح ووهم قادح، وربما قاده تسرعه إلى هذا الظنِّ لما رأى أنني أتبعت كلام ابن تيمية ببعض فقرات كتبتها، فظنَّ أنني إنما أوضح وأشرح خلاصة كلامه، والحقيقة أنني كنت أعيد شرح تلك القاعدة التي قلت في "تدعيم المنطق" نحن لا نخالفها مخالفة مطلقة بل نقيدها، ونفرق بين هذين النوعين من الكمال.

وبذلك فلكَ أيها القارئ أن تتصور مدى المغالطات التي وقع فيها الدكتور والبناء الذي بناه على شفا جرف هار....!!

تهويل المرزوقي بنسبة التهويل إلينا!

ثم قال د. أبو يعرب: [عملت بنصيحة الأستاذ سعيد فـ"تأملت" النص الذي أتى به شاهدا من عمل ابن تيمية فأفزعني ما وجدت [1]. فهو يزعم بهذا النص التمثيل لخطأ ابن تيمية المنطقي ويستعمل التهويل الاصطلاحي الذي يمكن أن يكون له تأثير على من يتصور هذه المعاني دالة على عمق التحليل رغم أنها لا علاقة لها بالمنطق من حيث معايير الصحة الاستدلالية بل هي من الميتافيزيقا الأرسطية صيغت بعبارة سينوية نتركها لعدم صلتها بالموضوع لنورد مباشرة المثال الذي بناه عليها: **" ولكن هذا لا يلزم إذا حكم العقل أن الأمر المعين إنما هو كمال لموجود بعينه أو لجنس أو نوع من الموجودات. الزواج لجنس الإنسان أكمل من عدم الزواج. فالزواج هو كمال لا لأصل الوجود، بل هو كمال لوجود الإنسان. وحينذاك لا يجوز أن يقال، إذا كان الزواج كمالا، فكل ما ليس بمتزوج أنقص من المتزوج!]**

أقول:

أولاً: التهويل الاصطلاحي يعطي أن مَنْ يُمارسُه يهوِّل المسائل قصداً لإيهام القارئ الدقة والحذق والمهارة أو غور المسائل، والحال أنَّ الأمر ليس كذلك، وهذه تهمة بلا بينة، فنحن إنما نحاول الابتعاد قدرَ المستطاع عمَّا يبعد القارئ عن الفهم، ولا نقصد بما نكتبه إظهار علمنا بالمصطلحات ولا نحرص على اختراع مصطلحات من عندنا، ولذلك فقد حاولت تجنب الإكثار من الاصطلاحات في ذلك الكتاب، فإن مقصودنا تقريب الأمر لا تبعيده، ولو نظرتَ أيها الكاتب الفاضل إلى كتبك لرأيت أنك أحقُّ منا كثيراً بهذا الوصف أعني "التهويل الاصطلاحي"، فأنت مغرِقٌ فيه، وهذا يظهر بأدنى تأمل في كتبك ومقالاتك، ولكن لما نقوم به أفضلية على ما تقوم به، فنحن نستعمل مصطلحات مستعملة عند العلماء المتقدمين محاولين باستعمالها إعادة تقريبها إلى طلاب العلم، وأنت تحاول قدر المستطاع اختراع مصطلحات لا يستعملها إلا أنت وربما بعض من تروقه كتاباتك وأسلوبك.

(١) بما أظهرتُه سابقاً فقد تبين أن المفزِعَ حقاً إنما هو طريقة فهمك أو عدم فهمك لما قلته في "تدعيم المنطق"، وطريقة إلزاماتك التي سوف يظهر فيها للقارئ ما يفزعه حقاً من كثرة المغالطات التي وقعتَ فيها!

ثانياً: إن ما قمتُ به من إظهار الفرق بين الكمال لمحض الوجود والكمال لنوع من الموجودات، أو لبعض الحقائق دون غيرها، إنما هو في ضمن المنطق من جهة من جهاته، ويتبع قسم التعريفات وبيان دلالات الألفاظ إي إعطاء التصور الصحيح للفظ الذي نستعمله، وهذا قسم من المنطق، وشرط من شروط صحة الاستدلال لئلا نقع في المغالطات، فقولك أيها الكاتب الفاضل إن هذا الأمر لا علاقة له بالمنطق، غير صحيح. وإنما قمنا بذلك لأن ابن تيمية لا يفرق بين هذين النوعين من الكمال، وإنما يستعمل الاسم استعمالاً عاماً بلا تقييد بين الكمال المحض -كما وضحناه- وبين الكمال الإضافي الذي هو كمال حقيقة من الحقائق فقط، وإنما نبهنا على ذلك لإظهار عدم دقة ابن تيمية عندما يقول: إن الحدَّ مثلاً، أو قيام الأمور الحادثة بالذات أو الحركة بالقصد والإرادة، لما كانت كمالاً لبعض الموجودات كالإنسان مثلاً، فيجب أن تكون كمالاً لجميع الموجودات، ونسي أو تناسى أن هذه إنما كانت كمالاً له بحسب وجوده لأنها المحققة لذاته، أو لأن بعضها شرط لتحصيل كمال لم يكن حاصلاً له، فهي واسطة الكمال لا عين الكمال، لأنها شرط سدِّ النقص كالحركة، أو سبب في تحصيل كمال لم يكن حاصلاً -على زعم ابن تيمية- كحلول الحوادث في الذات، فهذا النوع وإن قيل إنه كمال للإنسان، إلا أنا نرفض أن يكون كمالا لكل موجود، حتى يدخل في ضمن ذلك الذات الإلهية فيقول ما دام الله تعالى كاملا، فيجب اتصافه بهذه الصفات.

وبذلك يظهر أن الكاتب لم يفهم مقصودنا بالمرة، ولم يكن متابعا مطلقا لما قيل ويقال!

ثم قال د. أبو يعرب: [وسأبدا بالإشارة إلى أخطاء حاشا أن اعتبرها دالة على سوء النية[١] ولا على الجهل لأن الأستاذ سعيد من شيوخ شباب الفكر الديني المتمرسين بل هي عندي من السهو الذي لا يستثنى منه إلا الله.

ومع ذلك فإني أعجب ممن يريد أن يناقش ابن تيمية بحسن نية وممن تنسب إليه دراية بالمنطق حتى لو اقتصرنا على المنطق القديم فضلا عن معاندة ابن تيمية في ما سعى إليه من تطويره أن يقول أقوالا من جنس ما ورد في مناقشة هذا النص [٢]. وإليك هذه الأخطاء [٣] التي هي متقدمة حتى على العلاج المنطقي المتعلق بمستوى قواعد التأليف Syntax لكونها تقتصر على مستوى ترجمة معاني القول الطبيعي إلى الرموز المنطقية الصناعية التي تمكن من علاجها المنطقي والتي هي معين كل الأغاليط السوفسطائية **(لسلامة الصورة فيها عادة)**

الخطأ الأول: فابن تيمية لم يتكلم في المثال المذكور على الكمال المحض بل على الكمال الذي

---

(١) هذا التصريح الظاهري بعدم اعتبارك لما توهمته أخطاء مبنية على سوء النية، قد يخالفه طريقة كلامك معنا واتهامك إيانا بأنا طريق إلى إثارة الحزازات وفتح مجال للحروب الطائفية وغير ذلك من البلايا، وأن ما نقوم به أشد خطرا على الأمة مما يقوم به الذين يتربصون بها من الأعداء المظهرين للعداوة!

والحقيقة لو أنك فعلا اعتبرته مجرد سهو لما سارعت إلى الردِّ بهذا الأسلوب، ولما بادرت إلى التهجم الصريح والقصد من النيل والتجريح. وكان ينبغي أن تبادر بإرسال رسالة في المنتدى مثلا منبها على تلك الأخطاء أو متسائلا توجيهها، إذن لأجبناك وبينا لك ما يكفينا وإياك كل هذا الكلام الطويل الذي اضطررتنا إليه. ولكان ذلك التصرف أقوم لنا ولك.

(٢) عجبك هذا ما ينبغي إلا أن يكون منك أنت، كيف وقعت في هذه المغالطات والتسرعات، وما هي النفسية والانطباع المسبق الذي طغى على فؤادك حتى ألجأك إلى طريقة غير معتادة لك، والدخول في مجال تصرح دائما بأنك تحاول قدر المستطاع ألا تدخل فيه.

(٣) سيتبين لك وللقراء أن ما تزعمه أخطاء لنا إنما هو انعكاس ناتج عن سوء فهم منك لما قلنا، وبينا أصوله سابقا، ولعلَّ القارئ المحترم يكفيه ما بيناه سابقا في معرفة مدى الأغاليط التي ألجأت نفسَك إليها!

يخص أحد النوعين اللذين قسم إليهما الموجودات دون تعيين للكمال هل هو محض أو غير محض[١] **.**

أقول: لقد بينا سابقاً ما المراد بالكمال المحض، وهو الكمال الخالي عن أي شائبة نقص.

وهذا الوصف أي "المحض" وصف عربيٌّ مبين، فإنهم يقولون:"مَحَضَ فلاناً مَحْضَاً: سقاه لبنا خالصا لا ماء فيه، ومَحَضَ فلاناً النصحَ أو الودَّ: أخلصه إياه، والمحضُ هو كلُّ شيء خلَصَ حتَّى لا يشوبه شيء يخالطه"اهـ، ولا أدري لمَ استغرب الدكتور الفاضل من استعمالي لكلمة المحض هنا، فابن تيمية إنما يريد -على زعمه- الكمالَ المحضَ لكنه أخطأ في تعيينه، ولم يخالفنا في المفهوم بل في المصداق أيْ أيُّ شيء من الموجودات الخارجية أو الذهنية أو المقدرة هو الذي يصدق عليه أنه كمال محضٌ.

وقد نصَّ ابن تيمية على إرادته هذا المعنى –مع أنه غلط في تعيينه كمصداق خارجي؛

فقال مثلا في "درء التعارض":" ولكن يستعمل في ذلك قياس الأولى سواء كان تمثيلا أو شمولا كما قال تعالى: {ولله المثل الأعلى} [النحل: 60] مثل أن يعلم أن كل كمال ثبت للممكن أو المحدث لا نقص فيه بوجه من الوجوه ـ وهو ما كان كمالا للموجود غير مستلزم للعدم ـ فالواجب القديم أولى به وكل كمال لا نقص فيه بوجه من الوجوه ثبت نوعه للمخلوق المر بوب المعلول المدبر فإنما استفادة من خالقه وربه ومدبره فهو أحق به منه"اهـ

وقال أيضا:" ويقال : كل كمال يثبت لمخلوق من غير أن يكون فيه نقص بوجه من الوجوه فالخالق تعالى أولى به وكل نقص تنزه عنه مخلوق فالخالق سبحانه أولى بتنزيهه عنه بل كل كمال يكون للموجود لا يستلزم نقصا فالواجب الوجود أولى به من كل موجود."اهـ

وقال:" ومن المعلوم أن كل كمال لا نقص فيه بوجه من الوجوه يثبت للمخلوق فالخالق أحق له."اهـ

وقال:" إِذْ كَلُّ كَمَالٍ لَا نَقْص فِيهِ ثَبَتَ لِلْمَخْلُوقِ فَالْخَالِقُ أَوْلَى بِهِ ؛ لِأَنَّ الْقَدِيمَ الْوَاجِبَ

---

(١) ذكرنا لك أيها القارئ أن ابن تيمية إنما يريد الكمال المحض، ومنى المحض كما قلنا هو الخالص من أي شائبة نقص، وهو الذي عبر عنه في بعض كلامه بالكمال المطلق. وبذلك يظهر أن أبا يعرب المرزوقي قد وهم حين أطلق علينا الحكم بالمغالطة والخطأ!

الْخَالِقَ أَحَقُّ بِالْكَمَالِ الْمُطْلَقِ مِنْ الْمُحْدَثِ الْمُمْكِنِ الْمَخْلُوقِ."اهـ

وقال أيضاً:" وكل كمال ثبت لموجود من غير إستلزام نقص فالخالق تعالى أحق به و أكمل فيه منه"اهـ

فأنت ترى بعينك أن ما يريده ابن تيمية من هذه القاعدة إنما هو إثبات ما يزعم أنه كمال محض، أي غير مشوب بشائبة النقص، وهو ما عبَّر عنه أيضا بالكمال المطلق، فأيُّ ضرر لو قلنا إن ابن تيمية أطلق هذه القاعدة، ونحن لا نخالفه في صياغتها لكنا نخالفه في ضابط مصداق الكمال المطلق أو الكمال المحض!؟ ولكي نبين جهة مخالفتنا إياه شرحنا الفرق بين الكمال الإضافي والكمال المطلق.

ويبدو أن الكاتب قد تسرَّع مرة أخرى في هذا الأمر، فظنَّ لعدم معرفته التامة ما الذي يريده ابن تيمية ولعدم استيفائه استقراءَ كلام ابن تيمية أنا ألصقنا به كلمة المحض إلصاقاً، لعله – بناء على إحسانه الظنَّ بنا- ظنَّ أنَّا نريد اتهام ابن تيمية بأنه يقول بوجود الكلي في الخارج أو أنه يعتقد أن وجود الله تعالى مطلق.

ويوجد أمر آخر لا بدَّ من التنبيه عليه، وهو أن قولنا في "تدعيم المنطق"، إن ابن تيمية يتكلم على مطلق الموجودات، فقولنا "مطلق الموجودات" هو تعبير آخر يراد به جميع الموجودات، ولذلك قلنا: إن مطلق الموجود يشمل أيضاً خالقَ العالم، الله جلَّ جلاله. وأخاف أن يكون منشأ وهم المرزوقي قد جاءه من سوء تمييزه لمعنى هذه العبارة أيضاً.

التناقض بين المرزوقي وابن تيمية

مفهوم الكمال وقاعدة

(ما أمكن لله فقد وجب له)

ثم قال د. أبو يعرب: **[الخطأ الثاني: وابن تيمية لم يتكلم على الوجود بل على الموجودات التي قسمها قسمة مترددة بين الاثبات والنفي أعني القسمة الوحيدة المستغنية عن التعليل لبداهة أساسها أعني مبدأ التناقض: 1-ما يقبل الاتصاف بالكمال 2-ونقيضه ما لايقبل الاتصاف بالكمال. ثم عين الأمر فقابل بين الحي الذي اعتبره قابلا والجماد (=اللاحي) الذي اعتبره غير قابل (والقصد الكمالات التي ينسبها القرآن إلى الحي والتي يدور حولها الكلام في نفي الصفات وإثباتها حتى لا ننسى عالم القول: أو السياق المقالي)].**

أقول: هذا الخطأ الثاني المزعوم موجودٌ فقط في ذهن أبي يعرب المرزوقي، فنحن لم نقل إن ابن تيمية هو الذي تكلم عن الوجود [1]، بل إن مفهوم الوجود ورد في معرِض الكلام على توضيح القاعدة المذكورة وضبطها في نظرنا نحن، فلم ننسب لابن تيمية أنه تكلم على الوجود المحض.

ومع ذلك فمن المعلوم أن الإمام الأشعري، لما قال إن وجود كل شيء هو عين ذلك الشيء، فلم يفرق في الخارج بين وجوده وموجوديته، فإن نسبنا إليه في نصٍّ من النصوص أنه يتكلم على الوجود، فلا ضير في ذلك إذ الوجود والموجود عنده متساوقان، وهكذا ابن تيمية فإنه لا يقول بالوجود المطلق في الخارج، فإن قيل إنه يتكلم على الوجود فلا يستلزم ذلك مطلقاً نسبة القول بالوجود المطلق إليه، ولعل الدكتور توهم ذلك من قولنا في "تدعيم المنطق": "هذا الكلام إلى هذا الحد يمكن أن يقبل، لأنه يتكلم عن مطلق الموجود، ومعلوم بالبداهة أن الموصوف بالكمال أكمل من غير الموصوف بذلك، هذا الكلام لا يمكن أن يخالفه أحد"اهـ، فلعله توهم أن مطلق الموجود مساوية للوجود المطلق بنفس الطريقة التي توهم فيها مَنْ توهمَ أن

---

(١) مع أنه قد ورد في النسخة التي اعتمدنا عليها في نقل هذا الكلام عن ابن تيمية لفظ "الوجود" ولكنا لم نلتفت إليه، وتبين لنا بعد ذلك بسنوات أن هناك خطأ طباعيا في بعض النسخ.

عبارة:"أنا كلي" مساوية بنحو من الأنحاء لعبارة "كل أنا"! فلك أن تتعجب...

ولو تأمل الدكتور قليلاً لعرف تماماً أن قولنا بعد ذلك "ومعلوم أن **الموصوف** بالكمال...الخ" يبين أنا إنما نتكلم هنا على **الموجود**، لأنا استعملنا **الموصوف**.

وكذلك لو تأمل قليلا في "تدعيم المنطق" لوجد أنا إنما نسبنا إلى ابن تيمية أنه تكلم على الموجودات فقلنا في ص 37:"ولاحظ أن ابن تيمية في القضية المذكورة أعلاه، تكلم على الموجود، فبدأ كلامه بقوله :الموجودات نوعان، فجعل عنوان كلامه هو أصل الموجود، ومعلوم أن هذا الاسم يدخل فيه كل موجود...الخ"اهـ، أبعد هذا كله يقال إنني نسبت إلى ابن تيمية أنه يتكلم على الوجود، فضلا عن نسبتي إليه أنه تكلم على الوجود المطلق أو أنه قائل به!!

ثم قال د. أبو يعرب: **[الخطأ الثالث: وتعيين القبول للكمالات في الرب يضمر عدم الوقوع في الخطأين السابقين لذلك لم ينتبه إليه المناقش[1]: فالرب أحد عناصر مجموعة هي نوع الموجود الحي الذي يقبل الكمالات.**

وكل كمال نسبه الله إلى نفسه في القرآن الكريم يفترض أنه له لكونه الحي القيوم.

الخطأ الرابع: وابن تيمية لا يريد أن يثبت بالعقل ما يتصف به الله فعلا فذلك مستحيل عنده[2] وإلا لكان من القائلين بضرورة علم الكلام بل هو يريد أن يثبت إمكان ذلك عقلا ليرد على نفاة إمكانه علة لإثبات التعطيل. فلا يكون الكلام في هذه الحالة إلا كلاما سلبيا لبيان الإمكان أو عدم الامتناع لا غير].

أقول: هذه العبارة كعبارة الوهابية الذين يصفهم الدكتور المرزوقي أنهم لم يفهموا حقيقة التجديد الذي حققه ابن تيمية، بل حصروه في زاوية ضيقة حتى كانوا سبباً في عدم القدرة على استثمار ثورته التي بدأها ولم يتمكن من إنجازها.

فحاصل ما يقول أبو يعرب هنا: إن ابن تيمية لم يكن همه في الكلام على صفات الله تعالى

---

(١) قوله هذا غلط كما تبين لك، فقد أظهرنا بما سبق من كلام، أنا لم ننسب إلى ابن تيمية إلا ما قاله.

(٢) انظر إليه كيف ينسب إلى ابن تيمية أنه يستحيل عنده أن يثبت صفات الله تعالى بالعقل، وإلا لكان ابن تيمية من المتكلمين!! تابع معنا لتتعجب أكثر من كلامه هذا بعد قليل.

أن يثبت هذه الكمالات عقلاً، بل كان همه مجرَّد أن ينفي ما يزعمه المخالفون من عدم إمكان ذلك، فالمخالف مثلاً، يقول: إنه لا يجوز نسبة الحركة والحد وقيام الحوادث إلى ذات الله تعالى، فيزعم المرزوقي أن ابن تيمية لم يكن يريد إثبات قيام الحوادث بالذات، ولا إثبات الحد ولا إثبات الحركة...الخ، لأنه لو أراد ذلك فهذا يجعله متكلماً مثل المخالفين له، وكيف يكون كذلك وهو أرقى منزلة من الكلام والفلسفة –عند أبي يعرب-، بل غاية ما يريده ابن تيمية – كما يفهمه أبو يعرب- إنما هو إثبات إمكان الصفات التي يقول هو بها.

وقد كرَّرَ د. المرزوقي هذا المفهوم مرة أخرى في بعض هوامشه على هذه المقالة فقال: "وكمالات الله التي يريد ابن تيميه أن يثبت إمكانها العقلي لاغير دفعا لنفيه من المعطلة - لأن إثبات وجودها نصي ولا يحتاج إلى دليل -هي كمالات الحي وبالتدقيق الحي القيوم"اهـ.

وسوف يتبين للقارئ الكريم أنه يعارض ابنَ تيمية في هذا الأمر.ولكنه لا يعلم ذلك.

هذا هو حاصل ما زعمه أبو يعرب في هذه النقطة التي سماها خطأً رابعاً، وسوف يتبين لكم أنه خطأه ما بعد العاشر.

أولاً: لقد غفل –بل لم يكن يعرف- أبو يعرب المرزوقي عن قاعدة في صفات الله تعالى الوجودية، حاصلها "أن ما أمكن له فقد وجب له"، يعني يكفي لإثبات وجوب الصفة لله تعالى، أن تثبت إمكانها، لأنه لو أثبتَّ إمكانها ولم تثبت وجودها بالفعل دائماً أو بالضرورة، فقد قلت بخلو الذات عن هذا الكمال، لأن أي صفة يمكن إثباتها لله تعالى فهي يجب أن تكون كمالا له، فإن لم تثبت بالفعل له فقد خلا عن بعض كمالاته الممكنة له، ولعلَّ المرزوقي لم يعلم أصلاً بهذه القاعدة، لأنه لو كان يعلم بها، فمع زعمه أن ابن تيمية إنما أراد مجرد إثبات الإمكان، فذلك يجعله يستلزم بالضرورة الاعتراف بأن ابن تيمية أراد أيضا إثبات الثبوت بالفعل بل بالضرورة.

ولقد نصَّ ابن تيمية على هذه القاعدة في العديد من المواضع نذكر بعضا منها هنا ليتنبه الدكتور المرزوقي مما هو فيه.

قال ابن تيمية في مجموع الفتاوى:" وَلِأَنَّ كُلَّ كَمَالٍ ثَبَتَ لِلْمَخْلُوقِ فَإِنَّمَا هُوَ مِنْ الْخَالِقِ وَمَا جَازَ اتِّصَافُهُ بِهِ مِنْ الْكَمَالِ وَجَبَ لَهُ فَإِنَّهُ لَوْ لَمْ يَجِبْ لَهُ لَكَانَ إمَّا مُمْتَنِعًا وَهُوَ مُحَالٌ بِخِلَافِ الْفَرْضِ وَإِمَّا مُمْكِنًا فَيَتَوَقَّفُ ثُبُوتُهُ لَهُ عَلَى غَيْرِهِ وَالرَّبُّ لَا يَحْتَاجُ فِي ثُبُوتِ كَمَالِهِ إلَى غَيْرِهِ فَإِنَّ

مُعْطِي الْكَمَالِ أَحَقُّ بِالْكَمَالِ فَيَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ غَيْرُهُ أَكْمَلَ مِنْهُ لَوْ كَانَ غَيْرُهُ مُعْطِيًا لَهُ الْكَمَالَ وَهَذَا مُمْتَنِعٌ"اهـ.

وقال في جامع الرسائل:" وأما الرب تعالى إذا قيل لم يزل متكلماً إذا شاء ولم يزل فاعلاً، لم يكن دوام كونه متكلماً بمشيئته وقدرته ودوام كونه فاعلاً بمشيئته وقدرته ممتنعاً، بل هذا هو الواجب لأن الكلام صفة كمال لا نقص فيه، فالرب تعالى أحق أن يتصف به من كل موصوف بالكلام، إذ كل كمال يثبت للمخلوق فالحق أولى به، لأن القديم الواجب الخالق أحق بالكمال من المحدث الممكن المخلوق، ولأن كل كمال يثبت للمخلوق فإنما هو من الخالق وما جاز اتصافه به من الكمال وجب له."اهـ.

وقال في الرسالة الأكملية:" ثُمَّ يُقَالُ : هَذَا الْوَاجِبُ الْقَدِيمُ الْخَالِقُ إمَّا أَنْ يَكُونَ ثُبُوتُ الْكَمَالِ الَّذِي لَا نَقْصَ فِيهِ لِلْمُمْكِنِ الْوُجُودَ مُمْكِنًا لَهُ وَإِمَّا أَنْ لَا يَكُونَ . وَالثَّانِي مُمْتَنِعٌ ؛ لِأَنَّ هَذَا مُمْكِنٌ لِلْمَوْجُودِ الْمُحْدَثِ الْفَقِيرِ الْمُمْكِنِ ؛ فَلِأَنْ يُمْكِنَ لِلْوَاجِبِ الْغَنِيِّ الْقَدِيمِ بِطَرِيقِ الْأَوْلَى وَالْأَحْرَى ؛ فَإِنَّ كِلَاهُمَا مَوْجُودٌ . وَالْكَلَامُ فِي الْكَمَالِ الْمُمْكِنِ الْوُجُودَ الَّذِي لَا نَقْصَ فِيهِ . فَإِذَا كَانَ الْكَمَالُ الْمُمْكِنُ الْوُجُودَ مُمْكِنًا لِلْمَفْضُولِ فَلِأَنْ يُمْكِنَ لِلْفَاضِلِ بِطَرِيقِ الْأَوْلَى ؛ لِأَنَّ مَا كَانَ مُمْكِنًا لِمَا هُوَ فِي وُجُودِهِ نَاقِصٌ فَلِأَنْ يُمْكِنَ لِمَا هُوَ فِي وُجُودِهِ أَكْمَلُ مِنْهُ بِطَرِيقِ الْأَوْلَى لَا سِيَّمَا وَذَلِكَ أَفْضَلُ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ فَيَمْتَنِعُ اخْتِصَاصُ الْمَفْضُولِ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ بِكَمَالِ لَا يَثْبُتُ لِلْأَفْضَلِ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ بَلْ مَا قَدْ ثَبَتَ مِنْ ذَلِكَ لِلْمَفْضُولِ فَالْفَاضِلُ أَحَقُّ بِهِ ؛ فَلِأَنْ يَثْبُتَ لِلْفَاضِلِ بِطَرِيقِ الْأَوْلَى . وَلِأَنَّ ذَلِكَ الْكَمَالَ إنَّمَا اسْتَفَادَهُ الْمَخْلُوقُ مِنْ الْخَالِقِ وَالَّذِي جَعَلَ غَيْرَهُ كَامِلًا هُوَ أَحَقُّ بِالْكَمَالِ مِنْهُ ؛ فَالَّذِي جَعَلَ غَيْرَهُ قَادِرًا أَوْلَى بِالْقُدْرَةِ وَالَّذِي عَلِمَ غَيْرَهُ أَوْلَى بِالْعِلْمِ وَالَّذِي أَحْيَا غَيْرَهُ أَوْلَى بِالْحَيَاةِ . وَالْفَلَاسِفَةُ تُوَافِقُ عَلَى هَذَا وَيَقُولُونَ : كُلُّ كَمَالٍ لِلْمَعْلُولِ فَهُوَ مِنْ آثَارِ الْعِلَّةِ وَالْعِلَّةُ أَوْلَى بِهِ . وَإِذَا ثَبَتَ إمْكَانُ ذَلِكَ لَهُ ؛ فَمَا جَازَ لَهُ مِنْ ذَلِكَ الْكَمَالِ الْمُمْكِنِ الْوُجُودَ فَإِنَّهُ وَاجِبٌ لَهُ لَا يَتَوَقَّفُ عَلَى غَيْرِهِ فَإِنَّهُ لَوْ تَوَقَّفَ عَلَى غَيْرِهِ لَمْ يَكُنْ مَوْجُودًا لَهُ إلَّا بِذَلِكَ الْغَيْرِ...الخ"اهـ.

وقال ابن تيمية في الصفدية: "فثبت بهاتين المقدمتين أن كل كمال لا نقص فيه ممكن للوجود فهو ممكن له وثبت أنه لا يتوقف ثبوت ذلك له على غيره فحينئذ يلزم ثبوت ذلك الكمال له ولزومه إياه لأنه إذا حصل المقتضى التام الذي لا يتوقف اقتضاؤه على شيء لزم ثبوت مقتضاه والعلة التامة يلزمها معلولها فإذا كان الواجب التام يلزمه موجبه فهو سبحانه وحده الموجب لكمال نفسه المقتضي لذلك فيلزم أن يكون الكمال الممكن الوجود الذي لا نقص فيه ثابتا له

لازما دائما وهو المقصود، وإثبات صفاته اللازمة له بطريق الإيجاب الذاتي هو الحق دون إثبات مخلوقاته وحينئذ فيكون طريقة الوجوب وغيرها من الطرق العقلية دلت على إثبات صفات الكمال له ونفى النقائص عنه."اهـ

ووصف ابنُ تيمية هذه الأمور بأنها فوائد جليلة فراجعه ، ثم تأمل في مخالفة الدكتور له في هذه الفوائد الجليلة! وازدَدْ تعجباً ما شئتَ!

وتنبه إلى أنه يصرح هنا بأن اتباع طريقة الإيجاب الذاتي وغيرها من الطرق العقلية لإثبات صفات الله تعالى طريقة صحيحة.

وأعتقد أن ما أوردنا من كلام ابن تيمية يكفي للبرهان على أنه كان يريد إثبات الصفات لله تعالى بالعقل لا بمجرد السمع كما يتوهم أبو يعرب المرزوقي، والغريب أن تغيب هذه الفكرة عن ذهنه، **ولا يمكن ذلك إلا إذا لم يكن قارئاً جيِّداً لابن تيمية!** أو مندفعاً إلى الدفاع عنه بناء على حسن الظنِّ به بل بنفسه.

فابنُ تيمية إذن يريد إثبات الصفات بالعقل، ولا يقصد من كتبه مجرد معارضة النافين لها، بل مجرد إثبات الإمكان بالمعنى الأعمِّ –عنده- كاف لإثباتها على سبيل الوجوب.

وهو يصرح في النصِّ الأخير تصريحاً بأنَّ أحد طرق إثبات الصفات لله تعالى هي طريقة الوجوب العقلية، وهذا خلافا لأبي يعرب المرزوقي الذي قال: "وابن تيمية لا يريد أن يثبت بالعقل ما يتصف به الله فعلا فذلك مستحيل عنده وإلا لكان من القائلين بضرورة علم الكلام."اهـ فانظر إلى هذا التناقض الصارخ بين ما يقوله ابن تيمية عن نفسه، وبين ما ينسبه أبو يعرب المرزوقي إليه.

ومن يتأمل في كلامه يعرف تماماً أنه لم يدرس فكر ابن تيمية حقَّ الدراسة ولم يتعمق فيه كفاية، فكيف يجيز لنفسه أن يكون متابعاً له ومدافعاً عنه! ونحن لم نكن نتوقع أن يكون كلام الدكتور الفاضل أبي يعرب المرزوقي بهذا المستوى فعلاً، فقد كانت عندنا له صورة أعلى من ذلك.

وعلى كل حال فقد تبين للقارئ الكريم أن ما زعم أنه خطأ منا فهو في الحقيقة منسوب إليه، فقد أخطأ علينا بنسبة ما لا نقول به، وأخطأ على ابن تيمية حين نسب إليه ما لا يقول به.

د. المرزوقي واختلاط مقولة الكمال عنده

ثم قال د. أبو يعرب: [الخطأ الخامس: وأخيراً فابن تيمية لا يحتاج إلى إثبات الصفات فالنص كفيل بإثباتها وإنما هو يسعى إلى دحض نفيها العقلي بحجة عدم إمكانها على ما وردت عليه في النص وحاجتها إلى التأويل ومن ثم الاقتصار على بيان إمكانها عقلا وهو كاف في الرد على دعاوى المعطلين[1].

لذلك فكل التهويل التالي لا معنى له [2]:" **فمعلومٌ أن الوجود هو عبارة عن مفهوم ذهني، وهذا المفهوم لا يساوي الموجود، إلا عند من يقول بأن الوجود هو عين الموجود، وحتى هذا، فإنه لا يمنع أن يطلق الوجود على المعنى الإضافي أو الاعتباري المقول على كثيرين بالتواطؤ. وعلى ذلك فإن كل ما حكم العقل بأنه كمال لأصل الوجود، فيلزم أن كل ما اتصف به من الموجودات أكمل مما لم يتصف به. ولكن هذا لا يلزم إذا حكم العقل أن الأمر المعين إنما هو كمال لموجود بعينه أو لجنس أو نوع من الموجودات**".

كلام الأستاذ سعيد هذا لا يكون ذا معنى إلا لسهو حال دونه والانتباه إلى الأخطاء المسة السابقة أو بصورة أدق لتقويله ابن تيمية ما لم يقله[3] في عبارته الواضحة وضوح الشمس

---

(1) ما يزعمه فيما سماه خطأً خامساً إنما هو تكرار لما قاله سابقاً وقد تبين لنا أنه هو المخطئ فيه، وما ذكرناه كافٍ للبيان.

(2) بخصوص هذه العبارة فأعتقد أنه قد أصبح الأمر واضحا فيها للقارئ الكريم والكاتب أبي يعرب المرزوقي، وما مرادنا بها، فلم نقصد بها مجرد التهويل ولا مغالطة ابن تيمية ولا غير ذلك من المقاصد التي لا يليق نسبتها إلينا، ولو كان الدكتور أبو يعرب مجرد تيمي مغلق العينين لما جردنا قلما لنكتب ردًّا عليه، ولا خصصنا زمانا لنناقش ما آل إليه، فإن افتراءات التيمية والوهابية علينا وزعمهم أنا إنما ننسب إلى ابن تيمية ما لم يقله انتشرت وعرفت حتى لم يعد لها قيمة وظهر كذب هذه الافتراءات الصادرة بحقنا، وظهر للمهتم عجز هذه الطائفة عن أن تدافع عن شيخ إسلامهم ابن تيمية.

(3) قد تبين أن هذه تهمة عارية عن الصدق، فهي إلى الكذب (أي عدم المطابقة لعدم وجود الدليل عليها بل مع وجود الدليل على بطلانها) أقرب، وتبين أن كل ما نسبناه إلى ابن تيمية فقد قال به، وأن ما نسبه أبو يعرب المرزوقي إلى ابن تيمية فإن ابن تيمية لم يقل به، فيا للهول ويا لغرابة ما يحصل هنا!!

في القيلولة لمن يطلب الحق وقبلته وجه الله. والدليل القاطع هو المثال المضروب أدناه: "**(مثال الاستاذ سعيد=) الزواج لجنس الإنسان أكمل من عدم الزواج (ما قاله ابن تيمية= الاتصاف بالصفات الكمالية لجنس الحي أكمل من عدم الاتصاف بها). فالزواج هو كمال لا لأصل الوجود، بل هو كمال لوجود الإنسان (والاتصاف بالكمال ليس لأصل الوجود بل هو للحي القيوم). وحينذاك لا يجوز أن يقال، إذا كان الزواج كمالا، فكل ما ليس بمتزوج أنقص من المتزوج! لأن هذا القول هو عبارة عن مغالطة، لأنك بهذا تكون قد استندت إلى الخاص لتحكم على العام. والمقصود بالخاص هنا ما يصدق على البعض، فما يصدق على البعض ولا يصدق على كثيرين، لا يجوز الحكم به على الكثيرين (=وذلك ما فعل ابن تيمية لو لم تقوله ما لم يقل). فتأمل (=وهذه الأخطاء الخمسة هي التي يوصل إليها التأمل[1])**".

إن الكمالات التي يتكلم عليها إبن تيمية ليست لأصل الوجود بل للموجود الحي [2] **(مثل الزواج للإنسان)** وهو لم يقل من ليس بسميع بصورة مرسلة ليس بكامل بل قال الحي الذي لا يسمع ناقص ومن ثم فهو ليس بكامل والحي القيوم يكون ناقصاً، لو كان أصم فلا يكون كاملا].

أقول تعليقاً على فقرته الأخيرة هذه

حسناً: لو قلنا "من ليس بسميع فهو ناقص" فهذه عبارة صحيحة، لأن نقصه على الأقل متحقق لأنه لم يتصف بالسمع الذي هو صفة كمال، وهذا صحيح سواء كان قابلاً للاتصاف بها أو لم يكن قابلاً للاتصاف بها، فالحي السميع أكمل من غير الحي وبالتالي غير السميع، ولا يصحُّ القول بعدم جواز نسبة النقص إلى غير الحي وغير السميع، بحجة أنه يفتقد أصل مصحح الاتصاف بالسمع وهو الحياة، لأنا نقول: إذن هو غير متصف بالكمال لسببين الأول كونه غير حيٍّ والثاني كونه غير سميع.

---

(١) لقد تبين لنا يا أيها الدكتور الفاضل أن تأملك ليس بتأمل أصلاً، بل هو مجرد اندفاع وتسرع، وظهر لكل من له عقل ولبٌّ أن ما زعمته سابقا ليس له أدنى ثبوت. فتأمل وأعد التأمل.

(٢) أظنُّ أن مرادنا بالكمال لأصل الوجود والكمال للموجود المعين، قد اتضح، وظهر بذلك كم هو مدى الابتعاد الذي وقع فيه الدكتور عن بيان قصدنا، وكم هو الظلم الذي ألحقه بنا في نسبة ما لم نقله إلينا، بل في نسبة ما لم يقله ابن تيمية إليه.

ولا أدري لم قال المرزوقي إن ابن تيمية لم يقل: "من ليس بسميع بصورة مرسلة ليس بكامل"، بل قال الحي الذي لا يسمع ناقص ومن ثم فهو ليس بكامل"، فهل يعني ذلك أن المرزوقي يريد أن من لم يكن متصفا بالحياة فلا يجوز وصفه بالنقص في مستوى الكمال (=الوجود) بسبب أنه غير متصف بالصفة التي تصحح الاتصاف بالسمع (=الحياة)، إنه إن قال بذلك فلا شك في ابتعاده عن الصواب. وهذا بغض النظر إن كان ابن تيمية قد قال بذلك أو لم يقل به!

فلا أحد من المسلمين ولا العقلاء الفاهمين لما يقولون يمكنه أن يزعم أن الله تعالى ليس أكمل من مخلوقاته، بل الجميع يؤكد أن الله تعالى كذلك، حتى ابن تيمية، ومن زعم غير ذلك فقد خرج من أصل الإسلام، ما دام كذلك فإنه يقال أيضاً: إن الله تعالى كامل في ذاته، وهو قطعاً أكمل من مخلوقاته، وهذه الأكملية تستدعي وجود مفهوم أعمَّ من الكمال بحيث يصح التفاوت فيه بين اثنين. ولو انتبه الكاتب إلى ذلك القدر، لظهر له بوضوح لم قلنا بالكمال لأصل الوجود، أي بالكمال بملاحظة الوجود، ولم نشترط لتصحيح القول بمقولة الكمال بملاحظة موجود معين (ذي ماهية وحقيقة معينة، كالإنسان، والملاك، والجنِّ).

وقد ذكر د. المرزوقي هذا المعنى مرة أخرى في بعض هوامشه، فقال:" ذلك أن الكمال المحض يعمها جميعا: لكل منها كماله المحض الذي هو تمام حقيقته أو طبيعته من حيث هو ذاك الموجود. ولذلك فابن تيمية لا يتكلم عليه مرسلا بل عليه بعد أن يتخصص: كمال الإنسان المحض هو عين وجوده أعني العاقلية التي تكتمل بها حيوانيته."اهـ.

وهذا يدلُّ على ما ترى على أن المرزوقي لا يعترف بمقوله الكمال إلا من جهة نسبية، فهو لا يفهم من الكمال إلا كمالاً بالنظر للشخص أو النوع المنظور فيه، ككمال الإنسان، أو كمال الأسد، أو كمال الحجر، يعني إنه يرفض وجود مفهوم للكمال تشترك فيه جميع هذه الكمالات الخاصة بحيث يعمها ويصدق عليها وعلى غيرها. وهذا الموقف الخطير يستلزم منه ألا يصحح قول من يقول إن الله تعالى أكمل من سائر المخلوقات! بل ينبغي له أن يقول إن كمال الله تعالى ثابت له على بالنظر لكونه إلهاً، ولكنه لا يستطيع أن يقارن بعقله بين كمال الله تعالى وكمال أي موجود من الموجودات الحادثة، وهذا المعنى يرفضه ابن تيمية نفسه كما هو ظاهر.

نعم يصحُّ أن يرتفع بعض أفراد المخلوقات إلى منتهى الكمالات الممكنة له بحسب نوعه، فيكون أكمل على الأقل من غيره من الأفراد التي تنتمي إلى النوع نفسه، وهذا يحقق التفاضل

بينها، فنقول هذا الفرد أكمل من غيره من الأفراد التي تنتمي إلى النوع نفسه، فسيدنا محمد مثلا هو أفضل البشر على الإطلاق، وهذا صحيح، ولا أعتقد أن د. المرزوقي يخالفه.

ولكنا نقول أيضاً: إن هناك مجالاً للتفاضل بين نوع ونوع من أنواع الموجودات، فنقول: جنس البشر أفضل من جنس الجمادات، أو من جنس النباتات، بمعنى أن الكمالات الوجودية المحضة التي حازها نوع الإنسان أشد وأكثر من تلك التي حازتها رتبة الجمادات.

وبناء على هذا الفهم فيمكن القول أيضاً إن هناك تفاوتاً في درجة الكمال بين وجود الله تعالى، وبين وجود المخلوقات، ومعنى ذلك أن درجة الكمال الثابتة لله تعالى أعلى بصورة لا تقارن بدرجة الكمال الثابتة للبشر بحيث إنه لا يوجد جنس مشترك يجمعهما؛ لاختلاف الحقائق الخارجية، مع اشتراك الإطلاقات اللفظية في بعض الجهات.

وربما يمنع أبو يعرب المرزوقي بناء على موقفه أن يقول قائل: إن سيدنا محمداً أفضل المخلوقات جميعاً، بل هذا لازم له لزوماً لا يمكنه ااحنفكاك منه.

وهذا القدر من الاشتراك في أصل الكمال هو الذي أردناه بقولنا الكمال المحض أو الكمال بالنظر لأصل الوجود، تلك العبارة التي لم يفهمها على وجهها د. المرزوقي.

ثم قال د. أبو يعرب: [ثم إن ابن تيمية لا يمكن أن يتكلم على الكمال لأصل الوجود بل تكلم على كمال ذات حية هي الله لأن الله ليس أصلا للوجود وإلا لكان أصل وجود ذاته فيتقدم الأصل على المأصول وصدور المأصول عن الأصل].

أقول: قد ظهر لك أيها القارئ أن كل هذا الكلام ما هو إلا بناء على عدم الفهم لما ذكرناه، ويبدو لي أن الدكتور المرزوقي لم يفهم تماماً ما أردناه من قولنا بالكمال بالنظر لأصل الوجود، والكمال الذي لأصل الموجود، يعني الكمال المحض والكمال الإضافي، أي الكمال المنزه عن شائبة نقص وغير المستلزم لأي وجه عدمي منسوب للذات الإلهية، والكمال الذي يستلزم ذلك.

وقد أظهرنا هذا المعنى غير مرة، ولولا أن الدكتور المعترض يكرر من اعتماده على عدم تمييزه لهذا المعنى في إلزامنا بما لا يلزمنا، لما كررنا الكلام فيه لوضوحه.

وهو قد توهم أن المراد بأصل الوجود أي الذي ينبعث عنه الوجود كما ينبعث الشعاع من الشمس، وهذا فهم غريب عجيب، لم يخطر لنا على بال ولم نمارسه بحال، ولم يكن من المفترض أن يخطر على بال الدكتور الكاتب، لأنا مثَّلنا لِـما أردْنا بالمثال الذي وضَّحناه سابقا، ومجرد

المثال كاف لتوضيح المقال، مع أن كلامنا واضح بدون المثال! ولا نريد أن نكثر من الكلام بعد ما قلنا! ونترك الاستغراب للقارئ كما يشاء...!

استعراضات لفظية!

ومقولة الاشتراك اللفظي!

ثم قال د. أبو يعرب: [ابن تيمية لا يقول بـ**"الكاوزا سوي"** أو الذات التي هي المعلولة لذاتها فهل يكون الأستاذ ممن يقول بها ومن ثم بوحدة الوجود؟ إنما الله هو الحي القيوم غير المخلوق الذي خلق الموجودات المخلوقة.

وحاصل القول ومجمله حتى لا نطيل الكلام في ما لا معنى له وحتى نمر بسرعة إلى المقصود من هذه المحاولة أن ما قاله ابن تيمية يقبل التلخيص في جملة واحدة: **الله من حيث هو الحي القيوم له كل الكمالات التي ينسبها إلى نفسه والتي هي ذاتية للحي الخالق من حيث هو حي خالق دون أن تكون من جنس ما يتصف به الحي المخلوق علما بأن ذات الله لا تتقاسم الوجود مع ذات المخلوقات إلا بالاسم: فهو الواجد بالمعنيين أي أصل الجود والوجود المخلوق وواهبهما وهي الموجودة أي الفقيرة إليه فيهما**].

أقول تعليقاً:

أولاً: ليس من المستحسن هنا أن تدخل أيها الدكتور الفاضل كلمة أو مصطلحا بلغة غير عربية، وكأنك لا يمكنك أن توضح المعنى إلا بلغة أجنبية، مع أن المعنى المراد موجود ومستعمل بكثرة في اللغة العربية، وتوجد مصطلحات وتعبيرات له شائعة بين المتكلمين والفلاسفة.
ولكن نقول للقراء –توضيحا- إن الكلمة التي عبر عنها الكاتب بالكاوزا تعني علة أو سبب، وتكتب باللغة الإيطالية هكذا Causa وتعريفها بإضافة أداة التعريف هكذا La causa وتطلق على معنى السبب أو الباعث أو الداعي، ويقولون عن الله تعالى Dio e la causa prima يعني الله هو العلة الأولى، وأما سوى sua فهو ضميرالجر للغائب يستعمل للملكية أو النسبة possessivo di terza persona وهو بصيغة المؤنث لأن كلمة causa يعتبرونها باللغة الإيطالية مؤنثة لانتهائها بالحرف a، أما الضمير بصيغة المذكر فيكتب هكذا suo. فيصير حاصل العبارة la causa sua.

وكلمة la هي حرف تعريف عندهم.

أرجو أن أكون قد أصبت فيما قلته يا دكتور، فأنا قد نسيت كثيرا مما كنت أعرفه من اللغة الإيطالية.

ويمكن أن يكون لفظها بالفرنسية قريبا مما ذكرناه، لأن كلا من الفرنسية والإيطالية أصلهما من اللغة اللاتينية، مع أن الإيطالية أقرب إلى اللاتينية من الفرنسية كما هو معلوم.

مع العلم أننا يجب أن نتحاشى إطلاق لفظ العلة على الله تعالى كما هو معلوم، ولكن ما ضربناه إنما هو مثال.

أما بخصوص المعنى، فأعلمك أيها الدكتور الفاضل أن القائلين بوحدة الوجود لا يقولون بالكاوزا سوى على حسب لكنتك، ولا يقولون بالذات المعلولة لنفسها، بل يقولون بالمظاهر المعلولة عن الذات أو تجلي الذات بأحكام الممكنات، ولا علاقة لهذا بالذات المعلولة لنفسها. وهل نستطيع أن نفهم من كلامك أنك تعتقد أن القائلين بوحدة الوجود يقولون أن ذات الله تعالى معلولة لنفسها؟ إنك إن قلتَ بذلك فيحسن بك أن تراجع معلوماتك لكي تصح إلزاماتك.

أما عن تساؤلك: هل أقول بوحدة الوجود أو لا؟ فالجواب: اطمئن أنا لا أقول بوحدة الوجود.

وأنا في الحقيقة لا أجد طريقة لفهم حقيقة كلامه إلا أن يكون قد ظنَّ أن المراد من قول أصل الوجود أنه علة الوجود، بل هذا هو الظاهر من كلامه، وإلا فلماذا أدخل الكاوزا سوى؟! ولم نفى عن ابن تيمية أن يكون قائلاً بالذات المعلولة لنفسها! والحقيقة أنني احترت في الطريقة التي يفهم بها هذا الدكتور الفاضل كلامي، مع وضوحه، وها نحن نرى مرة بعد أخرى أفهاماً غريبة تصدر منه، بصورة غير صحيحة ودون ارتكازها على قواعد راسخة.

ثانياً: فليتأمل الإخوة الفضلاء كيف يقرر الدكتور أبو يعرب المرزوقي عقيدة ابن تيمية! هل أنت متأكد أن ابن تيمية يقول فعلاً بأنه لا اشتراك بين الله تعالى وبين مخلوقاته إلا بالاسم، أما الحقائق فهي مختلفة تماماً على حد تعبيرك؟ صدقني إن كل من قرأ ابن تيمية وفهمه فهماً صحيحاً لن يتجرأ على أن يطلق هذا التصريح بالصورة الجازمة التي قلتها، وأنا أنصحك بإعادة قراءة ما لم تقرأه من كتب ابن تيمية، أو بإعادة قراءة الجانب الذي لم تهتم به من عقيدة ابن تيمية، فيبدو أن الجانب المنهجي والعقليات المجردة وأسس المعرفة والعلم قد شغلتك عن متابعة حقيقة ما يعتقده هذا الرجل، ويبدو أن مجرد ملاحظتك لمخالفة ابن تيمية للمنطق القديم وميله نحو ما

يدعى بالمنطق الاسمي الآن قد جعلتك تعكس جميع ما تعتقد أنه الحق في نفسك على ابن تيمية وتلصقه به إلصاقاً، وما هذا إلا إحسان لظنك به، وتنزيهاً منك له عن أن يكون قد قال بما لا تراه صحيحاً.

أيها الدكتور الكاتب: إن ابن تيمية يقول إن هناك مشابهة ضرورية في الحقائق بين الله تعالى وبين العالم المخلوق، ولذلك فهو يجهد نفسه في كل كتبه لإثبات كون الله تعالى محدوداً في ذاته، مماسا للعرش، تحلُّ فيه الحوادث والأفعال، بإرادته وقدرته، وأن غضبه هو أمر حادث تماماً قائم بذات الله تعالى، وكذلك ضحكه وفرحه، وأما الحركة التي ينسبها ابن تيمية لله تعلى فليست مخالفة لحقيقة الحركة التي تراها لأي جسم ينتقل من مكان إلى مكان، أترى حدَّ غرفتك التي تعيش فيها، أو جامعتك التي ترتادها، هل تعقل معنى الحدِّ إذا نسبناه إلى الجامعة أو إلى منزلك أو إلى بلدك التي تعيش فيها، إن هذا الحد وهو نهاية وجود الجامعة وكينونتها وتحققها في الخارج، وهو لازم عن التحيز المحدود، هو عينه الذي يثبته ابن تيمية لله تعالى عندما يقول إن له حداً. ولا نريد أن نفصل لك هنا في عقيدة ابن تيمية، لأنا هنا نحسن الظنَّ بك لما يظهر لنا أنك إنما تدافع عنه إحساناً للظن به أن يقول بالتشبيه والتجسيم الصريح، ولذلك فأنت تنسب إليه ما ألف ابن تيمية كتبا لردِّه ونقضه.

وهذا الجانب من جوانب عقيدة ابن تيمية هو الذي لأجله نسب إليه العديد من العلماء القولَ بالتشبيه، ولم تقتصر هذه النسبة علينا نحن، ولعلك لم تتفرغ أو لم تجد وقتاً كافياً للخوض في هذه المباحث!

والحقيقة أن الاشتراك بمجرد الأسماء في الذاتيات أو الأمور الوجودية هو ما يقول به الأشاعرة، ولذلك فإنهم أثبتوا أن حقيقة قدرة الله تعالى غير حقيقة قدرة البشر، وحقيقة علمه غير حقيقة علم البشر، وحقيقة وجوده غير حقيقة وجود البشر، ولذلك فقد نفوا عن الله تعالى التحيز والتركيب والحركة والحدَّ وقيام الحوادث في ذاته، وكل هذه الأمور أثبتها ابن تيمية، بل إن كل قيامه على العلماء ومخالفته لهم إنما يدفعه إلى ذلك هذه الجهة. ولعل ذلك كان سبباً عظيماً في عدم إنجاز ثورته العظيمة التي تتمنى أيها الدكتور أن لو كان أنجزها، فحقيقة الوجود الواجب عند الأشاعرة غير حقيقة الوجود الممكن، وأما التعبير عن الحقيقتين بالأسماء الواحدة (المشتركة بينهما) فلا يستلزم الاتحاد في الحقائق الخارجية ولذلك قالوا ونقول بالاشتراك اللفظي. ولكنك تنسب ذلك كله لابن تيمية، ونتمنى حقا لو تستطيع إثبات ذلك. ولكنك لن تستطيع، فسوف تجد العديد من النصوص عنده تبطل مرادَك، ويكفي أنه أثبت لله تعالى بعض لوازم الأجسام التي ذكرناها.

د. المرزوقي: التشبيه والتجسيم!

ثم قال د. أبو يعرب: [ذلك أن حجته الأساسية ضد نفاة الصفات التي يتصورونها تجسيما أبسط من كل بسيط يتوقعه الإنسان وهو ما أورد هذه الأدلة إلا لإفحام المتعاقلين. فهو يبين أن من ينفي ما يثبته القرآن لله من الصفات أو الافعال بدعوى أنها تؤدي إلى التشبيه يصح على ما يثبته من الصفات أوالأفعال المزعومة عقلانية أو روحية: **كلا النوعين يؤدي إلى التشبيه إذا ظن من جنس ما عند الإنسان عقلا كان أو يدا أو سمعا أو بصرا أو نزولا أو صعودا أو عروجا إلخ**... فكما أن صفات الله غير المجسمة لا يليق بها اعتبارها من جنس صفات الإنسان فكذلك الشأن بالنسبة إلى الصفات التي تظن مجسمة. لذلك فهي غيرها ومن ثم فهي منزهة عن التشبيه. وكما لا تماثل بين صفاتنا العقلية وما وصف الله به نفسه مما يشترك معها في الاسم من صفات الإنسان فكذلك صفاته التي تبدو جسمانية لا تماثل صفاتنا الجسمانية إلا بالمشاركة في الاسم.

فإذا نسبنا العلم والعقل والإرادة والقدرة إلى الله فنحن ننسبها إليه مع الجزم بأنها مختلفة تمام الاختلاف عن سمياتها الإنسانية لأن الله ليس كمثله شيء. ونفس الأمر يقال عن اليد والغضب والمكر إلخ .. والحركة والنقلة نزولا وصعودا إلخ... وكل الإشكال جاء من موقف الكلام المسيحي والفلسفة اليونانية اللذين كانا يحطان من شأن الجسم قبالة الروح. أما لو أخذنا الجسم من دون التحقير الذي ألصق به فإننا يمكن أن نتصور جسما لا كالاجسام الدنيوية مثل تصورنا عقلا لا كالعقول الدنيوية].

أقول:

أولاً: كل هذا الكلام لا يشكل وصفاً حقيقياً مطلقاً لاعتقاد ابن تيمية، بل هو مجرد ما –ربما- تعتقده أنت وتجزم بصحته ولا تتصور أن ابن تيمية يخالفه، فأنت –ربما- تنسبه إليه من هذا الباب، وهذا هو المسمَّى بإحسان الظنِّ، ولأنَّ كلامك لم يشتمل على حجة مطلقا في هذا الباب بل مجرد دعوى، فقد عارضناها بدعوى تقابلها، وأحلناك إلى دراستنا التي أنجزناها بحمد الله تعالى منذ أكثر من عشر سنين.فارجع إليها.

أما موضوع الاشتراك في الأسماء وعدم الاشتراك فيه، فقد شرحناه وبينا حقيقة دعوى ابن

تيمية في جهات عديدة منه في كتابنا "نقض العقيدة التدمرية" فارجع إليه، قبل أن تصرَّ على دعواك!

ثانياً: كلامك يعني أن المشكلة أصلاً جاءتنا من المسيحيين الذين كانوا يحطون من قيمة الجسم، وإلا لأمكننا أن نتصور جسماً لا كالأجسام! هذا كلام غريب آخر صادر من أستاذ الفلسفة! هل أنت فعلا تعتقد بهذا الأمر، أم تقوله لمجرد معاضرة من ينفي الجسمية؟ كما تزعم أن ابن تيمية كان يعارض حجج النفاة فقط لمجرد المعارضة لنفي استحالة ما يقول به معارضوهم؟

الحقيقة أنني مستغرب جدّاً مما يصدر منك من تصريحات.

حسناً هل تتصور فعلاً أن كل هذه النزاعات الهائلة التي حصلت بين نفاة الجسمية وبين مثبتيها كان أصلها من المسيحية واليونانية؟ هل تعني فعلاً أن نفاة الجسمية كانوا آخذين من اليونان والمسيحية هذا النفي؟ فمن أين أخذ مثبتو الجسمية لله تعالى هل أخذوها من اليهود والثقافة الوثنية؟

هل تعتقد أيها الدكتور الفاضل أنك بهذا التخريج الساذج فعلاً تستطيع حلَّ هذه الإشكالية العميقة...

ومن قال لك إننا نتصور الله تعالى عقلاً حتى تعارضنا به، فتقول :" لو أخذنا الجسم من دون التحقير الذي ألصق به فإننا يمكن أن نتصور جسما لا كالاجسام الدنيوية مثل تصورنا عقلا لا كالعقول الدنيوية."اهـ.

الحقيقة أنني في اندهاش مستمر مما أقرأه لك، فأنت الآن تمارس دور المخرِّج لعقيدة المجسمة، وفي الوقت نفسه تزعم أن ابن تيمية لم يكن يقول إلا ما جاء في القرآن والسنة! فهل جاء في القرآن والسنة أن الله تعالى جسم حتى تحاول أصلاً إقناعنا بأن هناك جسمية تليق بالله وجسمية لا تليق به جل وعلا؟

غريب أمرك جداً!!!

ثم قال د. أبو يعرب: [فليس الجسم وحده هو المحدود العقل كذلك محدود إذا اعتبرنا التجربة الإنسانية معيار تحديدٍ لماصدق التصورات. وإذا كنا قادرين على نسبة العقل إلى الله رغم أن ما نعلمه من العقول محدود فنضمر نفي المحدودية فإننا يمكن أن ننسب إليه الجسم مع نفي المحدودية كما نفعل مع العقل. ومثلما نتصور ما يتكلم عليه القرآن في الجنة ليس له مثيل في

الدنيا رغم كونه جسميا في كل عبارات القرآن الكريم فكذلك يأتي الكلام الله على الله بلغة تبدو تجسيمية دون أن تكون تشبيهية: **لأننا من القرآن أيضا نعلم أن الله ليس كمثله**]

أقول: هذا كلام بلا فائدة وهو عبارة عن تسويد صفحات بلا معنى محصل، فمن هو الذي أجاز إطلاق اسم العقل على الله تعالى، حتى تعارضه بذلك؟

وهل محدودية العقل محل الكلام في محدودية العقل هي نفس معنى الحدِّ المنسوب من قبل ابن تيمية لله تعالى؟

محدودية الجسم معناها أن أبعاده التي هو عليها، أي امتداده في الأبعاد محدود، فلا يوجد أجسام لا نهاية لها. وأما محدودية العقل فمعناها عدم قدرة العقل على النظر في كل شيء موجود ومعدوم لاعتماد العقل على آليات معينة ربما لا تؤهله للإحاطة بكل شيء، وهذا معناه نقص قدرة العقل، وفرق كبير بين نقص قدرته وبين أن يقال إن ما يدركه العقل الصريح -على ما تحبه من اصطلاح- قد لا يكون مطابقا للأمر في نفسه، لأن هذا يؤدي إلى نقض العقل نفسه.

وبناء على هذا التفريق فقد ظهر أن مقارنة المحدودية بالمنسوبة إلى الأجسام بمحدودية العقل فيه إيها.

وأما ما أشار إليه من أن القول بمحدودية العقل يظهر إذا شرطنا تحديد ما صدقات التصورات بالتجربة الإنسانية، فهذا الشرط لا يلزمنا ألا، بل يلزم أصحاب المذهب التجريبي أو الوضعي، ومع ذكل فنحن نقول بمحدودية العقل بالمعنى الذي ذكرناه نحن لا بما يريده الكاتب.

الحقيقة يا دكتور أنني كلما تعمقت لك نفرت مما تقول، وخيل إليَّ أنني لا أتكلم إلا مع وهابي منغلق الفكر كهؤلاء الذين وصفتهم في بعض مقالاتك وقلت إنهم أحد أسباب التخلف وأنهم يعوقون استثمار ثورة حبيبك ابن تيمية.

القدم النوعي وكلام الله تعالى

قال د. أبو يعرب: [وبهذه المناسبة لا بد من الإشارة إلى ماجاء في كلام أحد المشرفين على ناد من نوادي هذا الموقع تعليقا على رسالتي المفتوحة إلى السيد حسن نصر الله زاعما أنه لا يثق في رأيي لأنه سمعني مشافهة أقول بالقدم النوعي للعالم. ورغم أني لا أحب الحجاج الكلامي لمشاركتي ابن تيمية في الإيمان بوهائه [1] كما أسلفت وأني لا أذكر هذه الحادثة فإني أرى من المناسب هنا أن أبين له إن صح أن ذلك قد حدث أن أبين له ما لم يفهمه فبات لا يثق برأيي بالحجاج الكلامي الذي قد يفهمه:

1- ألست تؤمن بأن الله لا تحل فيه الحوادث؟

2- ألست تعتبر الخالقية من صفات الأفعال؟]

أقول: كون الله تعالى خالقاً المعبر عنه بالخالقية هي صفة معنوية عندنا، لازمة لاتصاف الله تعالى بالقدرة، ولا تستلزم مطلقاً وجود المخلوق بالفعل، خلافاً لابن تيمية والفلاسفة القائلين بأن الله جواد ولأنه جواد فيجب أن يخلق ولا يمنع عطاءه عن القابل، فالفعل واجب عندهم مع القابل، ومنعه بخل، والله ليس ببخيل، فيلزم عندهم وجوب صدور المخلوقات عن الله تعالى أزلا.

والفارق بين من قال منهم بذلك وبين ابن تيمية أن ابن تيمية اخترع أمْراً من عند نفسه سماه

---

(١) حقا إن هذا الكلام يبعث على الاستغراب، ويبدو أنني سأظل مستغرباً إلى نهاية هذا المقال المريب، فابن تيمية من وجهة نظر هذا الفيلسوف ينبذ علم الكلام ولا يدفع كلام المخالفين بكلام يختاره هو، هكذا يتصور الدكتور المرزوقي المتخصص بالفلسفة والمنطق الذي كتب بعض الكتب في فلسفة العلم ابنَ تيمية، هذا يبعث على العجب حقاً.

أما نحن فإنا جازمون بأن ابن تيمية ما هو إلا متكلم وصل إلى أشد حالات الجدل والمماراة في الجدل، وما هو إلا صاحب مذهب كلامي خاص، وصاحب اعتقاد خاص (مؤلف من أصول كرامية وتجسيمية مع بعض الإضافات الخاصة منه)، وقد بينا أن أغلب ما قاله الدكتور المرزوقي واصفا به ابنَ تيمية مجرد هواء واهٍ....

القدم بالنوع، لئلا يلزمه ما لزم الفلاسفة من القدم الشخصي للعالم، فقال: ما من مخلوق إلا وقبله مخلوق، فلا يوجد مخلوق عنده إلا وهو حادث –هذا وصفٌ لمذهب ابن تيمية على حسب المشهور وعلى حسب ظاهر كلامه، وإلا فإنه قد يلزمه قدم شخص بعض الملخوقات ومادة العالم-.

والدكتور المزورقي يقول هنا أيضا بضرورة الخلق، كما صرح به في رقم 5.

ويبدو أن الدكتور لم يعرف المقصود من مصطلح صفة الفعل عندنا، وبين صفة الفعل عند ابن تيمية، فصفة الفعل عندنا، هي صفة قديمة تصدر عنها أفعال حادثة وهذه الأفعال غير قائمة بذات الله تعالى، وصفة الفعل عندنا هي القدرة.

أما صفة الفعل عند ابن تيمية فهي عبارة عن فعل حادث يوجده الله تعلى بقدرته ويقوم هذا الفعل الحادث بذات الله تعالى، وصفات الفعل عند ابن تيمية قديمة بالنوع حادثة بالأفراد.

فيوجد فرق كبير بين المصطلحين، ذكرناه هنا لعل الدكتور يتنبه إليه!

ثم قال د. أبو يعرب: [3- ألا ينتج عن ذلك نفي التجدد على الخالقية لئلا تحل في الله الحوادث فيكون الله خالقا في الأزل والأبد ويكون فعل الخلق قديما؟]

أقول: هذه النتيجة لا تلزم من المقدمات مطلقا، وقد بين علماء الأشاعرة أنه مع كون الله تعالى قديما وكونه قادرا منذ القدم، إلا أنه مع ذلك لا يلزم قدمُ العالم.

والإشكال الذي يثيره الدكتور الفذُ أجاب عنه الإمام الغزالي والجويني والرازي وقدماء الأشاعرة ومحدثوهم، وقد صار معلوما لطلاب العلم حتى إني لا أتوقع أن تهتز نفس طالب مبتدئ لعلم الكلام مما يقرأه للمرزوقي!!

ثم قال د. أبو يعرب: [4- ولما كانت أفعال الله ليست عبثا وكانت قدرته مطلقة فإنه لا يمكن أن يكون خالقا للاشيء. فيكون المخلوق قديما بالنوع لعلمنا بفناء المخلوقات بالعدد.]

أقول: هذه مقولة مبنية على مغالطة محضة، ويتضح وجه المغالطة بما بيناه سابقاً، فكون الله تعالى قديراً لا يستلزم بالضرورة وجود الفعل ولا وجود المخلوق، بل وجود المخلوق تابع للإرادة بالقصد، وما يوجد بالقصد لا يكون قديماً، ولا يكون ضروري الوجود بلا ذلك القصد والإرادة.

ولاحظ من جهة أخرى أنه لا معنى لقول المرزوقي (بفناء المخلوقات بالعدد)، لأنه إن كان يقول بالقدم النوعي، فهو قائل بما لا نهاية له في القدم، وما لا نهاية له لا يقال له عدد.

والحقيقة أن تعبيرات المرزوقي ركيكة رغم تكلفه العديد من الاصطلاحات التي لا حاجة له بها، وحين يأتي إلى المصطلحات المستعملة بالفعل يتخبط فيها ويستعملها كما لا يستعملها مبتدئ في العلوم مما يدلُّ على أنه لا يحسن ضبط معناها كما وضعت له، وهذا أو درس من دروس علم المنطق القديم، ضبط التعاريفات وضبط المفاهيم! فهو لم يحققه بعدُ! وأنى له أن يحقق ذلك وهو يقول بالسيلان في كل شيء والتغير الدائم لكل شيء...!

ثم قال د. أبو يعرب: [5- ويكون الخلق مستمرا بالنوع ضرورة **والمخلوق بالنوع كذلك رغم أن المخلوق بالعدد في سيلان أبدي لا يثبت فيتجدد الخلق في كل لحظة وهو ما يثبته العلم حتى بالنسبة إلى الأنواع الدنيا فضلا عن العالم كله (=كلي ما عدا الله وليس كله لأن كله متوال في الزمن وليس فيه شيء قديم]**

أقول: الضرورة هنا تستلزم كون الله تعالى فاعلاً على سبيل الإيجاب؛ لأن الضرورة منشأها كما هو واضح من كلام المرزوقي تبعاً لابن تيمية، أنها شرط كمال الله، ولكن هذا الكمال مشروط بإيجاد المخلوقات، فيكون إيجاد المخلوقات شرطاً في كون الله تعالى كاملاً بالفعل، وهذا هو معنى كون كمال الله تعالى مشروطاً بالمخلوق، وهذا المعنى إن سلَّم به المرزوقي وغير المرزوقي يستلزم بلا شك ولا ريب إشكالية عظيمة في حقيقة اعتقاده.

ثم قال د. أبو يعرب: [6- ومن ثم فالمخلوق بالعدد ليس قديما بل هو حادث دائمًا يتجدد خلقا بعد خلق إلى غير غاية ومن دون بداية.]

أقول: هذا الكلام اعتراف من المرزوقي بأن العالم قديم بالنوع، وهو عين اعتقاد ابن تيمية بذلك، ولكنَّا قد ناقشنا ابن تيمية وبيّنا وهاء قوله في تعليقاتنا على رسالة الإخميمي وفي أثناء الكاشف الصغير، وقد بين العديد من العلماء وهاء هذه العقيدة.

ثم قال د. أبو يعرب: [7- ونفس الشيء يقال عن صفة الكلام لأن فعل الخلق الإلهي بكلمة "كن": فإذا أثبت للخالقية من حيث هي صفة فعل القدم فينبغي أن تثبته للكلام من

حيث هو صفه فعل القدم لئلا يكون القرآن الكريم مخلوقا بمعنى كونه محدثا[(١)].

8- فيكون القرآن قديما بالنوع من حيث هو فعل الكلام الإلهي]

أقول: هذه مغالطة بينة، فالقرآن الكريم لا يقال عليه –على رأي ابن تيمية- إنه عينُ فعل الله تعالى القديم بالنوع، يعني ليس كل فعل لله تعالى فهو القرآن، فلا يلزم من ذلك أنه إذا كان الفعل الإلهي قديماً بالنوع أن يكون القرآن قديماً بالنوع، بل إن ابن تيمية يقول: إن كلام الله تعالى قديم بالنوع، وأما القرآن فإنما هو بعض هذا الكلام وهو حادث، ولا يقول عنه ابن تيمية إنه قديم بالنوع، ولا يقول إنه مخلوق لأن المخلوق عنده هو ما أوجده الله تعالى خارج ذاته بناء على أن لذات الله تعالى حدوداً يتصور أن يوجد خارجاً منها مخلوقات يوجدهم الله تعالى بقدرته، والقرآن عند ابن تيمية حادث مع كونه فعلاً لله تعالى وهو صفة لله تعالى أيضاً من جهة إنه قائم بذات الله تعالى. هذا هو اعتقاد ابن تيمية الذي لا يستطيع الدكتور أن ينفي نسبته إليه، ويبدو أنه كلما عرف شيئاً من اعتقاد هذا الرجل يتبعه فيه...! ولا حول ولا قوة إلا بالله.

ثم قال د. أبو يعرب: [9- ويكون القرآن مخلوقا بالعين من حيث هو مفعول فعل الكلام الإلهي مثله مثل العالم من حيث هو مفعول الخلق الإلهي: ولذلك[(٢)] فالعالم مؤلف من كلمات الله التي لا تستوفيها بحار العالم المضاعفة لو كانت مدادا.]

أقول: لاحظ إنه هنا يصف القرآن بأنه مخلوق بالعين، ويبدو كما قلنا أنه لا يعرف تفرقة ابن تيمية بين المخلوق والحادث، ويبدو أنه لا يعرف بعد أن ابن تيمية لا يجيز أن يصف القرآن بأنه مخلوق بالعين كما قاله هذا الكاتب العجيب.

وفي هذه النقاط الثلاث السابقة يصرح فيها الدكتور أن القرآن حادث، وأنه مفعول لفعل الله تعالى القديم، فيخالف ابن تيمية من حيث لا يدري، ويصرح أيضاً بأن القرآن قديم بالنوع،

---

(١) لا أريد أن أعلق على هذه العبارة لأن مفاسدها ظاهرة!

(٢) في الحقيقة كلمة "لذلك" لا محلَّ لها هنا، ولا يتوهمنَّ القارئ أن ما قبل هذه الكلمة علة لما بعدها فلا يوجد أدنى ترابط منطقي بين ما قبلها وما بعدها، بل هي مجرد كلمة أحبَّ الدكتور إطلاقها هنا ليوهم القارئ الكريم أنه يستنبط شيئا ويرتب أمراً على أمر غيره، ولا يوجد في الحقيقة شيء من ذلك كله، فلا يوجد تلازم ولا استلزام مطلقاً، **فلذلك** –وهذه الكلمة هنا لها معنى ومناسبة جدا كما ترى- فلا قيمة لكلامه مطلقاً.

مع أن ابن تيمية لا يقول بأن القرآن قديم بالنوع، بل يقول إن كلام الله تعالى قديم بالنوع، وليس كل شيء من كلام الله عند ابن تيمية يسمى قرآناً، بل القرآن إنما هو بعض الأفعال (الأصوات والحروف) الحادثة بإرادة الله تعالى وقدرته والقائمة بذاته العلية، فالقرآن عند ابن تيمية حادث لا مخلوق، لأن ابن تيمية يفرق بين الحادث والمخلوق، ولا أظنُّ الدكتور الفذَّ يعرف التفرقة بينهما على رأي ابن تيمية! وإن عرف فقد خالفه فيما قاله هنا، أي إن الدكتور قد خالف ابنَ تيمية الذي يعتبره ميزان ومعيار النهضة التي ينتظرها في هذا الطور، ويتوقع أن تبذر ثمارها بأصول شجرة فكر ابن تيمية، وهيهات!

الحقيقة أن كلام الدكتور أبي يعرب كله خلط وتخليط، وليس قائماً على أصول واحدة، لا أصول ابن تيمية ولا أصول الأشاعرة ولا أصول غيرهم، بل هو يلتقط من هنا وهناك ما يشاء إما معاندة أو اختياراً بتحكم، وينسب ما يشاء من الأقوال لمن يريد، ثم تراه يدعي التحقيق في ذلك كلِّه.

أهذه هي الأصول التي يمكن أن تقام عليها نهضة للعرب والمسلمين ؟

ثم قال د. أبو يعرب: [10- والدليل الخاتم هو أن كلام الله يكون مخلوقا بالمعنى الزماني لو كان فعل الخلق بدأ بعد أن لم يكن ويتوقف بعد أن كان: لأن الكلام فعل خالق[1] أولاً ولأن الكلام خطاب للمخلوق ثانياً].

أقول: أنت تعتقد أن الله تعالى لم يزل يوجد المخلوقات منذ الأزل، أي تقول بالقدم النوعي حقيقة، وتنفي أن الله تعالى كان ولم يكن شيء غيره، وتنفي أنه الأول على الإطلاق، أنت مجرد تابع وفيٌّ في ذلك كله لابن تيمية، ولا أظنك تعلم أن ابن تيمية إنما قال بذلك لأن الكمال الإلهي عنده متوقف على الخلق بالفعل، أي إن ابن تيمية يجعل إيجاد المخلوق بالفعل شرطا في كون الله تعالى حائزا على الكمال، وهذا يستلزم بالضرورة القول بتوقف كمال الله تعالى على مخلوقاته، وهو نقص في الحقيقة يجب تنزيه الله تعالى عنه. وما أظنك بعد أن تعلم ذلك ويتضح لك إلا قائلا بما يقول به ابن تيمية.

ويقصد الدكتور الغريب الاستنتاج والاستذهان في كلامه هذا: أن القرآن لما كان كلاماً، والكلام خطاب، والخطاب يستلزم المخاطَب، والمخاطب لم يكن ثُمَّ كان، فإن الكلام يجب أن

---

(١) لم تأت بدليل مطلقاً على أن كل كلام يجب أن يكون فعلاً.

يكون كذلك، لأن الدكتور يستحيل أن يكون الكلام حاصلاً قبل المخلوق أو المخاطب.

وهذه الأصول والمقدمات كلها لا قيمة لها عند النظر السديد، وقد أبطلها علماء الأصول والتوحيد، ولو جاء الدكتور بأي دليل هنا لأبطلناه له، ولكن مجرد الدعوى تعارضها دعوى أخرى، فما بالك إذا دعواه متناقضة مع مرجعيته التيمية التي يسبح بحمدها ويقدس لها.

وهذا الفهم في الحقيقة موافق لفهم من قال من العلمانيين في هذا الزمان إنهم غير مكلفين بالخطاب القرآني لأن القرآن إنما أنزل إلى الناس الذين كانوا في زمان الرسول عليه الصلاة والسلام، فمن وجِدَ من بعدُ فهو غير مكلف، فهم يجعلون الزمان جزءاً من صحة توجيه الخطاب، وأنت تجعل وجود المخاطب شرطاً للخطاب، وكلا الرأيين يلزم عنه إنكار التكليف في هذا الزمان، وهذا لبُّ ما يسمى بتاريخية النص الديني، فتأملوا!!

هدف د. المرزوقي من المغالطات السابقة

ثم قال د. أبو يعرب: [وقد أطلت بعض الشيء في هذا التعريجة التي تبدو من الكلام في حين أنها تثبت أن الكلام لا طائل من ورائه لأن ما يُنفى بحججه [1] يمكن أثباته بها والعكس بالعكس بمجرد تغيير الفرضيات والمصادرات إذا كانت معرفة أو تغيير الأحكام المسبقة أو المعتقدات إذا لم تكن معرفةً بل عقدٌ.]

أقول: هذا التصور لا يمكن أن يصحَّ إلا بناء على تصورك بأن علم الكلام مجرد كلام فارغ لا قيمة له، وهذا يجب لو كنت منصفاً أن ينطبق على ما صدر من ابن تيمية، لكن لم تعممه عليه، لأنك تحبه، أو تريد أن تجد أحداً مرغوباً في هذا العصر ترتكن إليه في إقامة دعائم ما تتصور أنه يمكن أن يكون ثورة علمية أو نهضة شاملة تتخيلها، ولكن الثورات لا يمكن أن تتحصل بمثل هذه التخيلات.

والحقيقة أنك أثبتَّ لنا بكل جدارة أنك لا تعرف شيئاً عن علم الكلام، ولا تعرف شيئاً عن المذاهب الكلامية، فأنت مجرد مراقب من خارج هذا الحقل كله. وثق تماماً أنه لن يكون لك أي تأثير فيه، لأنه تتفرج عليه كما كان يفعل المستشرقون، ولا تدرك قيمته.

هل تظنُّ فعلاً أن المتكلمين كانوا يأتون بمقدماتهم بمجرد الهوى وحب التلاعب كما فعلت أنت النقاط السابقة، بل أراك فعلته في معظم مقالتك هذه؟

إن كنت تظنُّ ذلك –وهذا ما يبدو لي- فالكلام معك غير مجد أصلاً في هذا المجال.

ألهذا تظن أيضاً أن ابن تيمية لم يكن يبغي في مجادلاته مع المتكلمين المخالفين لكلامه ومذهبه إثبات ما يعتقد به؟ يعني أنه يعارض ما يعتقدون به بما يعتقد هو به وما يحاول إثباته إنما هو إمكان مقولته فقط لا إثباتها لأن الإثبات العقلي كما زعمتَ سابقاً محال في نظره!! (وتذكر أنا

---

(١) ومن قال لك أصلا إن ما ذكرتَه من المقدمات هو من حجج علم الكلام، إن ما ذكرتَه أيها الدكتور الفاضل إنما هو مجموعة مغالطات لا يمكن أن يوافقك عليها لا ابن تيمية ولا غيره من المتكلمين، وما هي إلا رسوم واهم لم يُرِدْ إلا تجميع أقوال متضاربة ربما ليرى الابتسامات على شفاه بعض محبيه. لا أكثر ولا أقل.

أثبتنا لك بطلان هذه النظرة السقيمة).

ثم قال د. أبو يعرب: [والهدف هو الوصول إلى النتيجة التالية: **لم يرفض ابن تيمية الكلام لعجز جدالي أو لجهل بالمنطق كما يحاول الأستاذ التلميح بل والتصريح بل هو رفضه لكونه أدرك ما يستند إليه من ميتافزيقا لا يزال الأستاذ يؤمن بها إيمانا يجعله متصورا أن التنزيه عن الجسميات يمكن أن يكون مقنعا إذا لم يؤد إلى التعطيل المطلق من كل الصفات جسمانية كانت أو عقلانية وروحية لأن كل ما يقال لنفيها يقبل القول لنفي نظائرها من العقليات والروحانيات إذا قيست بالصفات الإنسانية في الحالتين. وهو يقبل الوصف بها إثباتا مؤيدا لماجاء في القرآن بشرط: ليس كمثله شيء عقليا كان أو حسيا.**

ما قد يكون غاب عن بال الأستاذ

فليعذرني الأستاذ إذا رأيت أن الكلام لا يمكن أن يكون ذا معنى في المسائل المنطقية كما أصبحت عليه بعد ثورة ابن تيمية الأيسية في مجالي نظرية الوجود ونظرية المعرفة **(تجنبا لكلمة الوجودية التي قد يفهم منها ما صارت تعنيه في اسم أحد المذاهب الفلسفية)** قبل الجواب عن بعض الأسئلة الحاسمة التي جعلت شيخ الإسلام يقف الموقف الذي يعيبه عليه الكثير ممن لم يفهم ثورته التي أنهت الميتافيزيقا القديمة ومعها المنطق المؤسس عليها ونظرية اللسان والمجاز التابعين له منذ القرن الثامن وهو ما كان شرطا في تأسيس العلوم الإنسانية أعني جعل التاريخ قابلا لأن يعد علما بعد أن كان أمرا مستحيلا في الإبستمولوجيا الموروثة عن اليونان.]

باختصار أقول لك: لقد سئمتُ التكرار: كلامك هذا بعد كل ما مضى بيانه من التناقضات والمشاغبات والمغالطات التي أتيتَ بها، لا قيمة له ولا يلتفت إليه.

ومع ذلك فلا بدَّ من التعليق على ما أوردته هنا لئلا تتصور أن فيه ما يفيد.

فما ذكرْتَه من الكلام هنا أيضاً لا قيمة له بعدما مرَّ، وبعدما بيناه من أنك لم تفهم ابن تيمية أصلاً لا في منطقه ولا في نظرته الوجودية.

أنت أيها الدكتور الفاضل تعيش في وهم كبير ربما آن أن تحاول الخروج منه، ثورة، وإنهاء منطق قديم، تصرُّ على تسميته بالمنطق الأرسطي، ونظرية معرفة جديدة، ونظرية جديدة في المجاز أو في نفي المجاز، ...إلخ، كل هذا لا قيمة له واقعاً، ولا أثر له في تقدم المعارف والعلوم، فالحقيقة أن المجاز هو الذي ما يزال معتبراً عند جماهير علماء اللغة والبلاغة، في الشرق والغرب، والمنطق الذي تصر على دعوته بالمنطق الأرسطي هو أساس مهم في العلوم جميعاً،

سواء أنكرت ذلك أم وافقت عليه، وهو وعلم الكلام بتجلياته المختلفة هو الذي ما يزال مسيطراً حقيقة على قلوب الناس من أهل الإسلام، فلو نظرت لرأيت حقيقة أن أغلب المسلمين لهم انتماءات مذهبية عقائدية حتى هذا الوقت، وهابية، تيمية، إباضية، شيعة، أشاعرة، ...إلخ. وانضاف إليهم في هذا الزمان فرق خارجة عن أصل الإسلام وفرق المسلمين ومنهم الحداثيون والعلمانيون، والمذاهب الأخرى التي بادت أو أوشكت على ذلك مثل القومية والاشتراكية والشيوعية....الخ.

والسؤال الكبير: أين أنت يا دكتور من مذاهب الإسلاميين؟

هل تجد لك موقعاً بينهم...؟

وهل ترى أن ما تقول به هو فعلاً يمكن أن يبنى عليه تصور إسلامي وتفسير معقول مقبول منهم....؟

لا أظن متكلماً يقبل أن يضعك مع المتكلمين وأنت لا تؤمن بقيمة التأسيس العلمي للعقائد الدينية...!

ولا أظنُّ فيلسوفاً يقبل أن يعتبرك من الفلاسفة لأنك تأخذ –كما تزعم- بعض القضايا مسلمات من الدين بلا برهان ولا حجة...!

والسؤال الآخر: من أين تستمد اليقين بما تعم أنك تقول به إن لم تعتقد إمكان البرهان العقلي عليه...؟

أنا أرى أن عندك بعض الإشكالات العميقة في نظرية المعرفة، وأصل اليقين والعلم في مسائل الدين وما تسميه ميتافيزيقا....وهذا هو السبب الوحيد الذي دفعك أخيراً إلى أن تسأل عدة أسئلة تدور على إثبات أصل البديهيات والفرق بينها وبين المسلمات، وإثبات المطابقة بين البرهان والعالم الخارجي...!

أنا أرى أن هذه المشاكل لم تزل غير محلولة عندك ولهذا تدور دائماً حولها، وها أنت تسأل عنها، وهذا هو السبب الواضح في إنكارك إمكان إثبات العقائد بل أخذها كمسلمات من الكتاب العزيز!!

ما هو الفرق بينك وبين عقيدة النصارى الذي أقاموا الدين على المحبة والإيمان على

الاختيار؟

ألا ترى أنك خرجت بهذا الاختيار عن كل دائرة من الدوائر المعتبرة عند فرق الإسلام ومنهم ابن تيمية وجماعته، بإنكارك لإمكان البرهان العقلي لعقائد الإيمان؟

ثم قال د. أبو يعرب: [لذلك فلا ابن خلدون أشعري ولا ابن تيمية حنبلي بل كلاهما فوق المذاهب وما بعد الفكر التقليدي سواء كان عقليا أو نقليا بالمعنى الذي كان سائدا في عصرهما:]

أقول: هذه المقولة أقل ما يقال فيها أنها تبعث على الضحك، لأنها باعثة على الاستغراب، ومنشأ الاستغراب من جهات عديدة، أوضحها وأقربها أنها مناقضة لما كان يصرح به كل من ابن تيمية وابن خلدون عن نفسيهما، ومناقضة لما نجده من محاولات عظيمة وظاهرة من ابن تيمية من إثبات أنه حنبلي موافق لأحمد وغير مخالف له.

والحقيقة أن هذا الحكم في العبارة التي ذكرتها يعكس وصفاً صادقاً عليك أنت يا حضرة الدكتور: فأنت لا أشعري ولا تيمي ولا حنبلي ولا أي شيء من الفرق الإسلامية....ولا أريد أن أقول إنك فوق المذاهب، لأن الفوقية توهم التفضيل هنا، بل أقول إنك شيء آخر غير جميع المذاهب الكلامية التي أعرفها.

فلو غيرناها إلى الصورة التالية: (**لذلك فليس أبو يعرب المرزوقي بأشعري ولا حنبلي ولا هو من أي مذهب إسلامي آخر، بل هو مفارق للمذاهب الإسلامية كلها، وهو ما بعد الفكر التقليدي سواء كان عقلياً أو نقلياً بالمعنى الذي كان سائداً في كل العصور**)كانت صادقة تماماً، وأظنها سترضيك بصورة عظيمة!!!!

قذائف د. المرزوقي

أسئلة ....مغالطات

ثم قال د. أبو يعرب: [السؤال الأول: إذا كان المنطق بالمعنى الذي تفهمه ضروريا للعلم فبأي فن يمكن لك أن تؤسس المنطق ؟ أم إن المنطق مستثنى من الحاجة إلى المنطق ليكون علما علمية ما عداه من العلوم مشروطة به ؟

السؤال الثاني: إذا لم يتأسس المنطق على المصادرة على المطلوب (=المعايير التي يحتكم إليها في تحديد صحة الصورة أو القواعد التي يكثر الأستاذ من ذكرها في مناقشته لابن تيمية) ألا يكون أساسه أحكاما مسبقة هي الفرضيات الميتافيزيقية التي صارت معتقدات يزعمها أصحابها أوليات عقلية ؟ أم هو مجرد قواعد عملية لفعل الفكر فيكون مواضعات معيارية وليس معرفة علمية ؟

السؤال الثالث: كيف تفهم فحص الأوليات النقدي أو السؤال عن شرعية القول بها إذا تجاوزت المنزلة الفرضية للقول أو الأصول الموضوعة وضعا شرطيا كما في الرياضيات ؟ هل الانتقال من المقدمات الفرضية في القول الرياضي إلى المقدمات التي تعتبر أوليات أو حقائق أولية أمر مشروع أم هو مجرد تحكم ممن يتصور تصوراته نافذة إلى حقائق الأشياء فيكون ذا قدرة تتجاوز الشهادة إلى الغيب ؟

السؤال الرابع: كيف تتخلص من الدور والتسلسل أو كيف تثبت شرعية قطع التسسل من دون دور ؟ في المعتقدات الدينية لا وجود لمشكل: تؤمن أو لا تؤمن بعد أن تجتهد لتتبين الرشد من الغي بما مكنك الله منه من أدوات الفهم. والله لا يطالبك بأكثر من ذلك. لكن في العلم تزعمون أنه لا يمكن الاكتفاء بالعقد فتدعون تجاوز درجات العقد المعرفي (Epistemic vision) إلى العلم بالحقائق الموضوعية في ذاتها. فما شرعية الأصول الموضوعة التي تحرر من الدور والتسلسل في هذه الحالة ؟ أليست الشرعية التي تعلل الحاجة إليها وهي دائما من خارجها فتكون شرعية عملية نفعية وليست نظرية إنها مجرد آلات وأدوات لتيسير التعامل بين الناس ومع العالم أعني أنها من جنس الموازين والمكاييل وهو ما يعرفها به إبن تيمية ؟

السؤال الأخير: كيف تتأكد من صحة المطابقة بين الصورة المنطقية الصحيحة للاستدلال والعلم الصحيح بحقيقة وجودية تعد مضمونا لتلك الصورة بداية (ما اخترته من المقدمات) وغاية (ما انتهيت إليه من نتائج) وتوسطا بين البداية والغاية (النقلة من المقدمات إلى النتيجة) في عملية التوازي بين ما يجري في القول أو في الذهن وبين ما يجري في الأمر نفسه الذي يدور عليه القول أو العلم ؟ وبصورة أدق كيف تعالج وجهي هذه المسألة أعني الأمرين اللذين عالجهما أرسطو في التحليلات الأواخر بدءا بالقياس البرهاني في المقالة الأولى (مع تسطير كلمة برهاني) وختما بالحد الوجودي في المقالة الثانية (مع تسطير كلمة وجودي) فأي معنى تعطي لزعم التطابق بين الحد والمحدود وبين القوانين المنطقية لصورة القياس والقوانين الوجودية لبنية المضمون ؟

إن غياب هذه المسائل الخمس عن بالك دليل على أنك لم تتابع حركة الفكر الفلسفي عامة والفكر المنطقي الفلسفي والعلمي خاصة ومن ثم فالكلام في هذه الحالة على آراء ابن تيمية في المنطق يكون عديم المعنى.]

أقول لك الحقَّ: إن ما رأيته من كلامك السابق، لا يحفزني مطلقاً للاندفاع إلى الإجابة عن أي سؤال من هذه الأسئلة على سبيل الخصوص، مع أنني قد أوضحت لك ما يكفي أن لا تطلب السؤال عنها في كلامي السابق، والسبب في ذلك أنني لم أرَ منك إلا مجموعة عظيمة من المغالطات والتمويهات، والاندفاع الغريب، والتسرع، ومحبة الاتهام...الخ هذا كله مع ادعاء العلم والتحقيق والاطلاع على ما لم يطلع عليه غيرك!

إن المستوى الذي ظهر لي من مقالتك هذه لا يشكل عندي حافزاً للمتابعة معك في مناقشة العديد من المسائل التي طرحتها.

هذه المسائل الخمس تدور حول أمر إشكاليٍّ في ذهنك، وهو قائم على معنى واحد هو ما أساس العلم واليقين، وبناء عليه فأنت تسأل عن البديهيات، والفرق بينها وبين المسلمات، وتسأل عن المطابقة بين البرهان والوجود الخارجي...الخ

صدقني يا دكتور : إن العديد من الطلاب الذين يدرسون عندي قد خاضوا في هذه المسائل بصورة أعمق بكثير مما تطرحه عليَّ، واعلم أن هذه المسائل وغيرها أمور ضرورية في علم الكلام والمنطق الإسلامي لا في الفلسفة فقط، وهذا أبرز دليل على أنك لا تعرف شيئاً

عن حقيقة علم الكلام، ولم تخض في مذاهب المتكلمين!

وبعد كل ما مرَّ وظهر من مغالطاتك الواضحة كالشمس: فأنت أثبتَّ أموراً لابن تيمية وهو يرفضها، ونفيت عنه أموراً وهو يقبلها ويقول بها، ونسبت كذلك لابن خلدون ما لا يرضى به، وأنت لاتملك تصوراً صحيحاً مطلقاً عن علم الكلام، ولا مذاهب المتكلمين، ويبدو أنك غير مطلع مطلقاً على مباحث المناطقة من المسلمين ولا تعرف ما قرروه ولا ما ذكروه، ولذلك تصرُّ على الرجوع إلى كتب أرسطو نفسها، كالتحليلات الأولى والثانية ...الخ، وهذا يثبت عروَّك عن المعرفة بقيمة ما أنتجه غيره، مما يدلُّ دلالة قاطعة على المصدر الذي أخذت منه ما تعرفه أو ما لا تعرفه، فأنت لا تختلف مطلقاً عن بقية الباحثين الغربيين الذين يحلو لهم إثبات ما يريدون هم وما يرغبون من قيم أو أحكام لأئمة الكلام بمختلف فرقه، لأنهم يحبون تماماً إبادة هذا العلم من أصله ليتيحوا مجالاً لما يسمونه -سفاهةً منهم- بالفلسفات الحديثة أو النظرات المبنية على آخر ما توصلت إليه العلوم...إلخ هذا الكلام الذي سئمنا من سماعه منك، وها أنت تنسب إلينا ما نقول به، وتحكم على الآخرين بمجرد الهوى لا الظنِّ....الخ.

وكل هذه المغالطات والمشاغبات الصادرة منك –ولم أكن أتوقع صدورها منك- تمنعنا عن الكلام معك في هذه المسائل التي لا فائدة من الكلام فيها مع من ينكر المحسوسات.

خاتمة في موقف المرزوقي...!!

ثم قال د. أبو يعرب: [وطبعا فلن أغامر بالجواب في هذه المحاولة لعلتين:

الأولى لأن المقام لا يسمح بذلك إلا إذا اضطرني تعنت بعض المعاندين الذين يريدون أن يعودوا بالأمة إلى خدع علم الكلام والصراعات المذهبية بعد أن حررتنا منها ثورتا ابن تيمية (وهي الأعمق لأنها أعلنت صراحة عن البديل من الفلسفة القديمة والوسيطة) وابن خلدون (الأفعل لأنها حققت ما وعدت به من بديل في تأسيس فلسفة علم جعلت التاريخ ينتقل من جنس الأدب إلى جنس العلم وجعلت الفلسفة تنتقل من جنس الميتافيزيقا التقليدية إلى ما سعى إليه ابن تيمية من نظرية وجود ومعرفة بديل) ثورتاهما اللتان لم تنالا حظهما من التحليل والتأويل.

الثانية لأني عالجت هذه المسائل في غير موضع من أعمالي وبعضها مما اطلع عليه الأستاذ سعيد قصدت كتاب شروط نهضة العرب والمسلمين مسألتيه الأوليين. كما أني عالجت أهم عناصر التجاوز التيمي الخلدوني الذي أشير إليه هنا في المحاورات الثلاث التي دارت بين ثلاثة أساتذة كرام وبيني وأصدرتها دار الفكر والفكر المعاصر في دمشق وبيروت بين 2000 و 2006 آخرتها مع البوطي (حول أصول الفقه) والثانية مع حنفي (حول النظر والعمل أو بصورة أدق حولها من منظور الفلسفة والدين) والأولى مع تيزيني (حول مستقبل الفلسفة العربية الإسلامية)[1].

وفقنا الله إلى ما فيه خير من كان أهلا للاستخلاف والله ورسوله أعلم.]

أقول: تفترض مسبقاً أن من يخالفك فيما قررته فإنما هو معاند متعنت! سبحان الله! أهذه هي الروح التي ستقيم بها النهضة. صدقني لو تأملت في نفسك قليلاً لرأيت صورة أخرى من موقف ابن تيمية الذي نعيتَ عليه في بعض مقالاتك أنه سلك في الحكم على خصومه في الكثير من كتبه مسلكاً خارجاً عن أصل الموضوع، إما بملاحظة الأخلاق أو الأفعال، أو معتمداً على

---

(١) هذه الأعمال التي أخرجتها اطلعنا عليها، وربما نكتب تعليقات ونقوداً على بعض ما فيها، فإنا إذا أردنا نقد جميع ما تذكره وتقرره، فسيطول بنا ذلك لكثرة ما نراه بحاجة إلى نقد وتقويم.

ما هو خارج عن موطن النزاع، واتهمته بمعالجة الأمر بالبتر، وها أنت تمهد للبتر بحجة أن من يخالفك إما معاند أو متعنت!

والحقيقة أن أدب الحوار الذي نصَّ عليه علماؤنا الأشاعرة لا يجيز اتهام أحد بالعناد إلا بعد إقامة الحجة عليه مرة بعد مرة، وإيضاحها حتى لا يبقى مجال للشك في البيان عند المخالف، فعند ذلك يحكم عليه بالعناد، وأنت لم تفعل ذلك، بل ظهر لنا وللقراء المنصفين –من خلال ما ذكرناه وحللناه من مقولاتك وادعاءاتك- أنك مستغرق في الأحكام المخطئة والتجاوزات والتناقضات وغير ذلك مما لا يشجع أحداً من المصلحين على الاتفاق معك، ولا حتى التعاون، فكيف تجيز لنفسك من بعدُ اتهام المخالف بالعناد؟

وكأني بك تعتقد في نفسك أنك حزت على الحقِّ المطلق الذي لا يجوز لأحد خلافه.

وإني لمخالفك فسأرى كيف تعالج ذلك...

أما خاتمتنا لهذه الرسالة فسوف أكتبها بعد انتهائنا من إدحاض حجج!! د. المرزوقي وردوده القادمة.

وندعو الله تعالى أن يوفق المسلمين ويرشدهم إلى ما فيه صلاحهم دنيا وأخرى. والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد أفضل الأنبياء والمرسلين وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

الملحق الأول

المرزوقي وطريقته في التعامل مع الطلاب

أهذا سبيلك إلى النهضة؟

قال د. أبو يعرب المزورقي واصفاً وجه الصدفة في اطلاعه على موقع الأصلين ومن ثمَّ على كتاب "تدعيم المنطق" الذي يزعم أنه دفعه إلى كتابة هذا المقال:

"وتتمثل الصدفة في قراءتي ما نشره أحد الطلبة رأيت فيه ميلاً إلى البحث في فكر ابن تيمية فحاولت تهدئة ما يشوب فكره من عجلة وتسرع ناتجين عن حب الزعامة الفكرية. وقد نشر مؤخراً في موقع الرازي الذي يشرف على علوم الملة فيه الأستاذ سعيد فودة إعلاناً يكشف عن شيء من التزييف وإدعاء لتخرج مزعوم لست أدري ممَّ؟ وهو لم يقدم إلا مذكرة سريعة في السنة الأولى من الماجستير نال ما نال فيها تشجيعاً لا إجازة. ولما كان قد طلب إلحاق رسالته بأحد كتب شيخ يتجرأ على ابن تيمية في أمر قد يكون لي فيه ما أقوله (مع حرصي على تجنب الخوض في المباحث الكلامية لكونها عندي من أهم علامات التخلف الفكري العربي والإسلامي من بدايتها إلى غايتها) رأيت أن أقدم هذه المحاولة في شكل رسالة إلى هذا الشيخ الشاب: سعيد فودة. لن أهتم بما قاله الطالب من أنه أعد معي ومع من سماه رئيس قسم الفلسفة العربية (خطة لم أسمع بها من قبل) رسالة تخرج (مم؟) ليطلعني على فكر ابن تيمية (!) التجسيمي بمصطلح الأستاذ فودة ولكي يعلمني بأنه يوجد من يدعم المنطق التلقيدي ولا يولي أهمية لما طرأ بعد أرسطو في المجال مادحاً بذلك أستاذه."اهـ

التعليق:

أنت أيها الدكتور الفاضل تتحدث الآن عن أحد الطلاب الذين ينبغي عليك الحرص على توجيههم والأخذ بيدهم ليكونوا في المستقبل جزءاً من دعائم الثورة التي تزعم أنك عامل لها. فانظر كيف تحكم عليه، بل كيف تسعى في استصغاره والاستخفاف من عمله، فهل هذا هو الأسلوب الذي تبني فيه دعائم الثورة المنتظرة التي لم ينجزها ابن تيمية!

أنت تسمي حماسته للعلم تسرعاً، وتسمي رغبته لإثبات ما يراه حقاً حباً للزعامة، وكأنك تنسى أو تتناسى أن كل من يرى رأياً يجب إثباته ويسعى له سعيه، فلا يصح أن يسمى ذلك حباً للرياسة مطلقاً، ولا مجرد تسرع، فالتسرع وصف غير إيجابي، ولذلك لما وصفناك به كنا نعتقد أن فيك بعض الصفات غير الإيجابية وأن فكرك يشتمل على المتناقض غير المعقول، وتأمل بعد ذلك لو قلنا لك إنك لم تسعَ في ردِّك علينا إلا إلى إظهار رياستك في علوم تعتقد أن لك الرياسة فيها، نحو المنطق والفلسفة، نعم قد يدفع وضعك الجامعي بعض مَنْ في محيطك الجامعي أن يسكتَ على ما تقرره وإن لم يوافقك فيه، أو يبدي لك نوعَ موافقةٍ إرضاء لك، وقد يدفعه ذلك إلى غير هذه المواقف،ولكن هذه الظروف لا تحيط بجميع الناس.

ولم أعرف وجه التزييف الذي اتهمت به هذا الطالب، ألم يقدِّم بحثاً هو من متطلبات التخرج في تلك الدرجة؟

ألم تعطوا هذا الشابَّ الباحث تلك الدرجة أم إنك تتهمه بالكذب في ذلك؟

أما زعمك: (إنكم لم تعطوه تلك الدرجة إلا تشجيعاً لا إجازة!)، فهذا ينطوي على مغالطات عديدة، فإن التشجيع إن لم يكن مبنياً عندكم على أنكم رأيتم في الباحث قدرة ما على البحث، وتأهلاً إلى درجة معينة على الفهم، فأنتم قد كذبتم عليه إذن عندما اعطيتموه تلك الدرجة، وتكونون قد وقعتم في التزييف الذي تسم به أيها الدكتور الفاضل ذلك الطالب!

فتكون أنت من يستحق إذن الوصف بأنه وقع في التزييف لا الطالب.

وإن كنتم تعتقدون أنه امتلك تلك الدرجة التي يستحق عندها نوعاً من التشجيع فهذا هو مفهوم الإجازة العلمية في الجامعات الحديثة، ولا يفهم منها أكثر من ذلك، فلا يفهم منها أنكم شهدتم له بأنه صار فيلسوف عصره ولا متكلم دهره، ولا أنه المفكر الأوحد ولا غير ذلك، إنما هي شهادة منكم له بأنه امتلك قدراً من القدرات التي تؤهله إن أحسن الاستفادة منها للترقي في مدارج البحث والتعلم.

فإن لم تكن تعتقد ذلك في هذا الطالب يا حضرة الدكتور فإنك تكون قد ظلمته وكذبت عليه حينما قلتَ له إن بحثك حسن جداً، فقد كان بإمكانك أن تقول له بحثك حسن فقط، أو مقبول فقط أو أي درجة أخرى تدله على أن بحثه لم يلاقِ قبولا حسنا عندك.

وما أرى إلا أنك قد غضبت من أمر وجدته مسَّ معنى تعيش عليه في نفسك، لا أستطيع

الآن أن أحدده! ولكني لا أفهم هذا الموقف الغريب الذي تقفه من هذا الطالب، فهو في إعلانه لم يتجاوز حدَّه، ولم يستهن بقدرك بل كان سعيداً بموقفك وتقديرك له.

أما إن ساءك أنه قال إنه في بحثه كان يحاول أن يطلعك على ما ظنَّ أنك غير مطلع عليه من فكر ابن تيمية وموقفه العقائدي، فهذا لا يستلزم مثل ذلك القدر من الغضب **والنكوص** عن التقدير (حسن جداً) الذي أعطيته إياه!

فمن حقِّ أي طالب علم أن يحاول إطلاع أستاذه على ما يظن أنه غير مطلع عليه لا سيما إن كان ذلك بأسلوب لا يتجاوز الأدب، وما رأيناه تجاوز ذلك، ومن واجب الأستاذ عندئذ أن يقوِّم له موقفه فيقرر له أنه قد اطلع على ذلك وزيادة –إن كان بالفعل- أو يقول له بكل تواضع: أشكرك على ما أطلعتني عليه أو نبهتني إليه.

فلا يوجد أستاذ قد بلغ الغاية في الدراية بكل شيء، ولا أنت يا حضرة الدكتور...وقد أظهرت لك العديد من الجوانب في مقالتك هذه التي تحتاج منك إلى إعادة مراجعة وإعادة دراسة.

فلا أدري إذن ما سيكون عليه موقفك مني من بعدُ، أحمدُ الله تعالى أني لا أدرس في جامعتكم وأنك لست بمشرف على رسالة لي، وإلا فالويل والثبور يكون قد وقع عليَّ...!

لا حول ولا قوة إلا بالله....

أرجو ألا يكون موقفك من هذا الطالب ولا من غيره من الطلاب كذلك، بل أن يكون موقفك منه موقف الإشراف والتقويم والإرشاد كما هي وظيفة الأستاذ والمعلم، لا موقف المسيطر والقامع فلا تكن مقصَّ رقيب جديد على الفكر بحكم المسافة التي قطعتها والشوط الذي قمت به...

وتذكر موقف الإمام الجويني (وهو من كبار المتكلمين الذين تكرههم وتعتبرهم أسباب التخلف في الفكر العربي والإسلامي) من تلميذه الغزالي لما كتب كتابه الأول في أصول الفقه وهو "المنخول" وكان عندئذ ما زال يدرس عند الجويني، فقال له على ما ينقله البعض: "قتلتني وأنا حيٌّ"، ومن المعلوم أنه لم يكن يغار منه ولم يقتله الغزالي فعلاً، فلا مقارنة بين كتاب المنخول وبين كتاب "البرهان" للجويني مثلاً، ولم يكن الجويني يريد أن الغزالي قد غطى بعلمه على علومه ومعارفه كما يحلو لبعض الناس أن يفهموا كلمته هذه، بل كانت كلمة تشجيع وتحفيز

من الجويني للغزالي، أي امض في هذا الطريق، فسوف يصير لك شأن عظيم، وقد كان.

والأمثلة على هذا الباب عند المتكلمين عديدة وكثيرة....

فإن لم يعجبك أن نذكر لك موقفا لمتكلم لزعمك أن الكلام كان أحد أعظم أسباب التخلف للأمة الإسلامية منذ بدأ وحتى الآن، فلنذكر لك موقفا لبعض الفلاسفة الذين تعتقد فيهم وتعتبرهم من مجددي الفكر وأحد أسباب التقدم العلمي في هذا العصر وتهش لهم وتبش، فنقول لك: تذكر موقف برتراند رسل من أحد تلاميذه وهو فتجنشتين حين كتب رسالته المنطقية، فبادر بكتابة مقدمة لها، وتحليل وهو من هو، وقد كان فتجنشتين في بداياته آنذاك.

وما زلت تتجاهل الحقيقة وتخالف الواقع حين تزعم أنا لا نلتفت إلى ما قدمه المناطقة وأنا توقفنا عند كتابات أرسطو، وما هي إلا دعوى منك لا بينة عليها ولا برهان، فلك أن تعتقدها إن شئت. مع أن لغيرك أن يزعم فيك أنك لم تفهم المنطق الأرسطي نفسه بعد، أو أنك لم تطلع مطلقا على ما قام به علماء المنطق من المتكلمين في الإسلام...ولكنا لن ندخل في هذا الهراء...

الملحق الثاني

مناقشات متفرقة

لبعض مقولات د. المرزوقي

في هذه المقالة

ذكر الدكتور المرزوقي في بعض حواشيه الاحتياج إلى منطق جديد، وذكر الفرق بين محاولة أرسطو في التحليلات الثانية ومحاولة كانت، وفضل عليهما محاولة ابن تيمية، زاعما أن الغلط الذي وقع فيه أرسطو كانت كما قال:" بعض منه حاوله أرسطو في التحليلات الثواني ولكن بالميتافيزيقا القديمة الني تعتبر الشروط التي تصورها حقائق أولية وليست فرضيات ذاتية حتى لو كانت كلية "اهـ، وأما اعتراضه على كانت فحاصله: أنَّ كانت اعتبر " خصائص الذات الثابتة جوهرية، ويبقى هذا الحلُّ في نظره دون حلِّ ابن تيمية".

والحلُّ الذي يرتضيه الدكتور المرزوقي هو أن يكون مجرد اجتهاد ذريعي غير ثابت يتغير بتغير التطور الإنساني وهو نسبي للوظائف التي يؤديها فقد يكون إما للتعليم أو للاكتشاف أو للاستدلال أو حتى لتحقيق منظومة للعقد أو للمناظرة ومعنى ذلك أن التأسيس معلل بثمراته وليس بمطابقته لحقيقة ميتافيزيقة مطلقة سواء نسبناها إلى الموضوع (مقولات ارسطو) أو إلى الذات (مقولات كنط).

والعلة في هذا الموقف كله أن أبا يعرب لا قيمة عنده للبديهيات، ولا عبرة لها عنده، ولا دلالة لها على الوجود الخارجي ولا الداخلي، وقيمة الفرضيات عنده في كونه توصله إلى الغاية التي يريدها، فالتعليل عنده مرتبط بالغايات والثمرات.

فهو إذن يحوم حول فكر ذرائعي عملي ولا يقول بفكر باحث عن الحقيقة، وهذا هو الفارق الكبير بينه وبين ابن تيمية، ولكن د. أبا يعرب المرزوقي لا يريد –أو لن يقدر- أن يعترف

بمخالفته لابن تيمية في هذا الأمر.

وهو لا شك يعترف أن ابن تيمية يبني فهمه كله على المحسوسات، أو ما يمكن أن يحسَّ، والمقصود بالحس هنا الحس المفهوم تماما عند استعماله بين البشر، ولا يرجد مفهوم لحسٍّ ذي حقيقة أخرى كما يتوهم د. المرزوقي. ولذلك فقد قال:" ومفهوم التجربة الممكنة في شكل قابلية المحسوسية العاقلة هو المفهوم الأساسي الذي بنى عليه ابن تيمية نقده لأساس التقديس للرازي"اهـ.

فأساس اعتراض الإمام الرازي على المجسمة ومنهم ابن تيمية، وربما ينضم إليه غيره! أنهم يعتقدون أن حقيقة الله تعالى من نفس حقيقة الموجودات الحادثة، ولذلك فقد قالوا بكون الله تعالى محسوسا مماسا للعرش قاعدا عليه، وقال ابن تيمية بكون الله تعالى متأثراً منفعلاً بمخلوقاته وقال بكون الحاودث تقوم بالذات الإلهية...الخ، وهذا كله مبني على المنطق الحسي، أو الفلسفة الحسية، أي عدم الاعتراف بحقية أي شيء ما لم يكن ممكن الإحساس به، وقد صرَّح ابن تيمية بتلك القاعدة في العديد من المواضع في كتبه.

وها هو د. المرزوقي يؤيده في ذلك، والغريب أنه يقول أن ذلك لا يفضي إلى التشبيه ولا إلى التجسيم المنبوذ. فالمعرفة العقلية عنده لا يمكن أن تتجاوز التجربة الممكنة، وهذا هو أحد أسس المذهب التجريبي الوضعي.

ويبدو لي من جهة أخرى أنَّ د. المرزوقي يواجه صعوبة في فهم المراد من الفرق بين مفهوم اللفظ ومصداقه، ولا يعرف أنا نتزل اللفظ منازل بحسب رتبة الوجود الثابتة له، وإن اتحد اللفظ المستعمل للدلالة عليهما، ولذلك فإن حقائق الوجود تتنزل منازل بحسب مراتبه، ولا عبرة باتحاد الألفاظ الدالة عليه، لأن اللفظ دالٌّ على المعنى الصادق صدقا ولو باعتبار جهة أو حكم خارجي على كل منزلة من منازل الوجود.

ولذلك فإنا نقول: إن الله تعالى قادر والإنسان قادر، ولكن حقيقة قدرة الإنسان غير حقيقة قدرة الله تعالى، وكذلك نقول الإنسان موجود والله تعالى موجود، ولكن لا نسوِّي بين حقيقة وجود الله تعالى وبين حقيقة وجود الإنسان. وهذا هو أصل مقولة الأشاعرة بالاشتراك اللفظي في باب الألفاظ التي يشترك استعمالها بين الخالق والمخلوق، وهذا هو الأصل في لزوم التأويل إن استحال عقلاً وجود لفظ أطلق على الله تعالى بحيث إن معناه دالٌّ على مصداق فيه كمال

محض، يعني إن استحال ذلك وجب صرف اللفظ عن ظاهره، ومهما أمكن ذلك فلا إشكال في القول به، فبعض الألفاظ لم توضع في اللغة إلا على معانٍ محالة على الله تعالى، فمهما وجد من مصداق أو لم يوجد فإن هذا المعنى لا يصدق على أمر إلا كان محالاً في حق الله تعالى، كالجسم، فالجسم موضوع في اللغة للدلالة على حقيقة معينة، يستحيل أن تكون عين حقيقة الله تعالى، ولذلك فإنا نوجب تأويل كل لفظ دلَّ على الجسمية أو على لازم ذاتي من لوازم الجسمية، ولا نجيز القول بأن الله تعالى جسم لا كالأجسام لأن هذا اللفظ إن لم يكن عين التجسيم الحقيقي والتشبيه، فإنه يكون لا معنى له مطلقاً بحسب قواعد اللغة.

وهذا الملحظ كان السبب في تضعيف قول بعض من قال من الأشاعرة بإثبات صفات كان ظاهر ما وضعت له الألفاظ الدالة عليها في اللغة معنى لا يليق بالله تعالى من الجوارح والأعضاء.

وأما قوله (إن الكمالات مساوقة للوجود)، وظنُّه أنَّ هذا أحد اكتشافاته الخطيرة في هذا الباب بحيث اندفع ظانًّا أنا لا نعرف هذا الأمر، ودعا إلى عمل بحوث في مقولات الكمال! كما أن هناك بحوثاً في مقولات الوجود، **فنقول له:** هدئ من روعك، فلو كنت دارساً لبعض كتب المتكلمين لرأيتهم يحصرون الكمال الحقيقي في الأمور الوجودية، وهم يجعلون الصفات السلبية دالة على كمال الوجود من جهة ما هي دالة على إثبات الوجود الكامل من باب دلالتها على نفي النقص المتوهم[1]، بل إن في بعض كتب ابن تيمية صاحب الفكر التجسيمي إشارات عديدة على ذلك، وإن لم يصل في إدراك هذا المعنى إلى ما وصل إليه متكلمو الأشاعرة وغيرهم.

بل إن هذا المعنى أستطيع أن أزعم أنه مشهور عند أكثر الفلاسفة أيضا، متأخريهم ومتقدميهم، وإنَّ القائلين بوحدة الوجود من القائلين به.

وأظنُّ أن هذه الإشارة تكفي القارئ في لمعرفة مقدار اندفاع الدكتور الفاضل في أحكامه.

وبسبب عدم التمييز بين هذه الأصول، اقترف الكاتب الدكتور انحرافاً في التفكير ووقع على نتائج بعيدة غريبة كل الغرابة حتى عن ابن تيمية نفسه، كما مرَّ التمثيل عليه غير مرة، ومما وقع فيه في الغلط والمغالطة، ما زعمه بخصوص الفرق بين العقل والنقل، فقد قال معترضاً ومتهماً الإمام الرازي بأنه لم يسأل نفسه السؤال الآتي: "بم تميز بين العقل والنقل ؟ أليس بالعقل ؟ ألا

---

(١) وقد أشرت إلى هذا المعنى في كتابب "**نقض التدمرية**"، فراجعه إن أحببت.

تكون عندئذ قد جعلت العقل قاضياً ومتقاضياً؟ ثم أي معيار للعقلي الذي يرد إليه النقلي بالتأويل؟"اهـ.

وظنَّ أنه بذلك يمسك بيده تلابيب الخطأ ويجتثه من أصوله، ولم يعلم أن الإمام الرازي فرَّق بين ما يقال له إنه عقلي، وبين ما يقال إنه نقلي، بأن ما لا يتوقف إدراكه بالعقل فهو عقلي وإن جاء بالنقل، ويسمى حيئنذ نقلياً أيضاً، فليس هناك فصل في مفهوم الرازي ولا الأشاعرة بين العقلي والنقلي، ولو كان كذلك لما اتخذوا العقل هادياً في أصول الدين وفي كثير من فروعه، وما ذلك إلا لأنهم يعلمون تمام العلم أن الذي أنزل النقل والشرع هو الذي خلق العقل وجعله دالاً،ولنوضح ذلك زيادة توضيح لئلا يفهم منه القارئ أو الدكتور الفاضل على عادته خلاف المراد خلاف ما يدلُّ عليه.

فالمعلومات التي وردت بالنقل، منها ما يمكن أن يثبت أيضاً بالعقل، كنفي الوالدة والولد عن الله تعالى، ونفي كون الله تعالى محتاجاً، ونحو ذلك، ومنه ما لا يقدر العقل على إثباته مباشرة، لكن بإمكان العقل أن يتوصل إلى إثبات الإمكان أي عدم الامتناع، وليس المقصود بذلك عدم العلم بالامتناع، بل المقصود بالعلم بعدم الامتناع، فما أدرك العقل عدم امتاعه مما ورد في النقل، فإنه يصير عقلياً أيضاً إلى هذا المستوى، ونقلياً فيما لم يدركه العقل، فالعقل لا يستطيع أن يثبت مثلاً وجوب وجود الجنة على الصورة التي أخبر الشرع عليها، ولكنه يمكنه أن يثبت إمكان ذلك الوجود بعد معرفة صورته من النقل، فيثبت بالعقل إمكان تلك الصورة وعدم امتناعها، ويثبت بالشرع وقوعها، والوقوع في ضمنه الإمكان، كما لا يخفى.

إذن فليس في الشرع ما يقال عليه إنه غير عقلي مطلقاً، كما يوهم الدكتور الفاضل بكلامه، ولكن فيه ما لا يقدر العقل على إثبات حصوله بالفعل، لكنه قادر على إثبات إمكانه، والحكم بالإمكان حكم عقلي، أما الحكم بالوقوع والحصول، فإن كان تابعا للحكم بالضرورة فهو عقلي أيضاً، وكذلك الحكم بعدم الوجود إن كان معناه استحالته عقلاً فعدم الوقوع مدرك بالعقل أيضا، ويأتي الشرع بأحكام من هذا النوع ومن ذاك، فمن الأول أحكام كون الله تعالى عالماً بكل شيء وقادراً على كل شيء ولا يشبهه شيء، ونحو ذلك، ومن الثاني أحكام امتناع وجود الوالدة والولد أي ضرورة عدم الوجود.

أما إن كان الحكم على الشيء بالإمكان الخاص وهو تساوي الطرفين، فليس العقل المحض هو الطريق لإدراك الوقوع والوجود عندئذ بل العقل بواسطة الحس أو التجربة أو النقل.

فالنقل يأتي بأخبار يفهم منها بالعقل بالدلالة اللغوية الوضعية أمور معينة.

والتمييز بين النقل والعقل بالعقل، ليس لأنا نتحكم في النقل بالعقل، ونجعله حاكماً عليه، بل لأن وسيلة إدراك كون النقل نقلاً إنما هو العقل لا غير، فالعقل لم يجعل النقل نقلاً، بل هو أدرك كذلك، كما تقول عندما تحس بأمر حار إن الحسَّ لم يجعل الحارَّ حارا بل هو حارٌّ في نفسه (هذا على فرض كون الحرارة أمراً وجودياً محضاً وليس إضافياً).

فلا ينتج مطلقا من معرفة النقل بالعقل أنا نجعل العقل قاضياً ومتقاضياً، ولا متسلطاً على النقل ولا شيئاً من تلك الأوهام التي أذاعها ابن تيمية في بعض كتبه وتلقفها منه بعض من لم يدرك ما يلزمه إن فعل ذلك.

أما معيار العقلي الذي يردُّ إليه النقلي بالتأويل فهذا يوجب معرفتك لنظرية المجاز وإمكانات الدلالة، والتفريق بين ما يجوز وما لا يجوز على الله تعالى وما يجب لله تعالى بالعقل، أي لذات الله تعالى، وهذا ما لا نراك مؤمنا بإمكانه، فكيف تتوقع منا أن نشرع الآن بتوضيح تلك المفاوز.

على أن العلماء من الأشاعرة قد تكلموا فيها، وإن شئت تكلمنا معك بعد أن تطرح إشكالاتك بصورة يمكن أن تفهم، وبمقدمات تدلُّ على أنك تريد أن تفهم وتعقل ما نقوله لا أن تكون على صورة المعترض لمجرد الاعتراض، أو أن تبني مقولاتك على تصورات خاطئة، لأنك تلزمنا حينئذ بإعادة شرح ما هو مشروح، وبيان ما هو مبين، وفي ذلك تطويل بلا داعٍ.

وهناك مسألة لا بد من الكلام عليها ولو باختصار ، وقد ذكرها الكاتب الدكتور في بعض هوامشه، فقد زعم أن التسليم بأمر يسمى حكم العقل، مشروط بالإمكان الفعلي (أي التحققي) بحصول التوافق من العقلاء على ما نسميه حكماً عقلياً، وهذا غريب كما لا يخفى؛ فإن الحكم يكون حكماً عقلياً وإن لم يتم الاتفاق عليه من العقلاء، وكأني بالدكتور الكاتب لهذا المقال يشترط اجتماع الناس على النسبة التامة أو حكم ما، لكي يصحَّ تسمية هذا الحكم بأنه عقليٌّ، وكونه قد اشترط ذلك فهذا يعني بالضرورة أنه يضع العقل تالياً للتواضع وتابعاً للاجتماع الإنساني، وهذا توجه خطير لا أعتقد أحداً من متكلمي المسلمين يقدر على التصريح بالصورة التي يُفْهِمُها كلامُ د. المرزوقي!

والصحيح الذي لا ريب فيه أن الحكم يطلق عليه أنه عقليٌّ ولو لم يقع اتفاق الناس عليه،

فاتفاق الناس ليس شرطاً لكون الحكم عقلياً، وهذا الحكم (كل حكم فهو عقلي بشرط أن يتفق عليه الناس)، يلزمه أن ما لم يتفق عليه الناس من الأحكام فليس عقلياً، وهذا واضح البطلان، فإنا نعلم أن كون الله تعالى واحداً حكم عقلي وإن خالفنا فيه المسيحيون والوثنيون والقائلون بتعدد الآلهة، وكذلك نحن نعلم أن الله تعالى ليس بجسم ونعلم أن هذا الحكم عقليٌّ وإن لم يوافقنا فيه ابن تيمية ولا المزورقيُّ؛ فنحن لا نشترط للحكم ليكون عقليا اتفاق الناس عليه.

وأما مسألة وقوع الخلاف في العقلي نفسه، فإنا نفضل استعمال العبارة التالية: ما يزعم الناس أنه عقلي لهم، فهذا يجوز وقوع الخلاف فيه، أما العقلي في نفسه فلا يجوز الخلاف فيه بحسب نفس الأمر، ولو أجزنا وقوع الخلاف في العقلي من حيث هو عقليٌّ كما –ربما- تميل إلى ذلك، لكان هذا نفسه قادحا في العقل كمعيار وطريق للمعرفة.

وكذلك لو أجزت وقوع الخلاف النقلي من حيث هو نقلي للزمك الأمر نفسه، أي القدح بالشريعة في نفسها، ولكن وقوع الخلاف بين النقليات إنما هو في الظاهر لنا، وعلينا الترجيح والعمل بالراجح بحسب ما تقرر من قواعد العلم والعمل.

فالعقلي منه بديهي، ومنه نظري، ويتصور وجود خلاف في المستويين، ومع ذلك فإنا لا نرفع البداهة عن البديهي لمجرد أنَّ أحداً من الخلق عاند أو عَسُرَ عليه التصور لسبب فأنكر البداهة، كما تنكر أنت البداهات وترجعها إلى المسلمات أو المواضعات. وأما النظريات فيتصور فيها الخلاف وهو حاصل، وهذا لا يرفع صحة الالتجاء إلى العقل فيها، فإن معنى كون العقل معيارا في نفسه للعقليات عدم احتياجه إلى غيره لرفع الخلاف، وهذا كله لو فرضنا اطراد الموازين بين الناس ورغبتهم بالحق وعدم وجود الصوارف والموانع وعدم العناد...الخ من الأمور المعوقة عن الاتفاق، وهذا لا يحصل دائماً.

وهذا التصور له مدخلية في تجويز التكليف والحساب والعقاب وتفاوت درجات العباد، ولكن ليس هذا الموضع مناسبا للكلام في ذلك.

الملحق الثالث

إشكالية المرزوقي مع القضية الموجبة

لقد تكلمتُ على القضية الحملية الموجبة في كتاب تدعيم المنطق، واستعملت بعض القيود التي ذكرها مناطقة الإسلام لتحليل عبارة ديكارت المشهورة بالكوجيتو. فلأنقل أولاً بعض ما ذكرته هنا، ثم نتمّ الكلام مع أبي يعرب على ما ذكره هنا.

قلت(١):"المثال الأول: **أنا أفكر، إذن أنا موجود**

هذا القول المشهور، منسوب إلى الفيلسوف الفرنسي المعروف ديكارت، وهو يشكّل على ما هو متعارف عليه اللبنة الأساسية التي بنى عليها فلسفته في بناء اليقين للتمهيد في إثبات وجود الإله عنده، فهو بعد أن أجاز لنفسه الشك في كل الأمور التي تعلمها عن طريق المعلمين منذ صغره، والمعلومات التي أخذها بالتقليد عن طريق تأثره في المجتمع المحيط به، لم يجد ملجأ يلتجئ إليه لبناء اليقين العلمي عليه، إلا هذا القول، فأطلق عبارته هذه "أنا أفكر، إذن أنا موجود".

والمفهوم من هذه العبارة كما هو واضح هو الاستدلال على وجودِ ذاته، وذلك لأن الدافع الذي دفع ديكارت إلى محاولة إعادة بناء الطرق المعرفية، هو أن كثيراً من الفلاسفة الشكّاك أثاروا الشك في أكثر المعارف والعلوم التي كانت سائدة آنذاك في بلادهم، وشككوا في إمكان الحصول على المعارف الراسخة الثابتة التي لا تقبل التغير، وخاصة في المعارف الإلهية، فأراد هو ردا على هؤلاء أن يوجد طريقة يخضعون لها هم وتؤدي إلى بناء سلم العلوم والمعارف مرة أخرى، فاستند إلى هذه العبارة.

وكما قلنا فقد أراد إثبات وجوده من هذه العبارة، والمقدمة التي أوردها لذلك هي قوله "أنا أفكر". والنتيجة كانت قوله:"إذن أنا موجود". فجعل وجود تفكيره هو علةً لإثبات وجوده. والحقيقة أنه توجد مقدمة خفية لم تذكر في كلامه هذا، وهي "أن كل ما يفكر، لا بد أن يكون

---

(١) "تدعيم المنطق"، ص 23-25.

موجودا"، فإن البرهان لا يكون منتجا إلا بهذه المقدمة المخفية.

ولكننا عند النظر الصحيح في هذه العبارة وفي طريقة الاستدلال التي أحبها متبعو هذا الفيلسوف، فإننا نجد أن دليله هذا عبارة عن مصادرة على المطلوب. ومعنى هذا أنه اعتمد في الوصول إلى النتيجة، على نفس النتيجة، أو على أمر لا يسلم بوجوده إلا بالتسليم بوجود النتيجة. وبيان ذلك:

أنه جعل ثبوت التفكير **لذاته** دليلا على ثبوت **ذاته**، وأنت تعرف أن التفكير عارض على الذات، ونسبة عارض إلى الذات، لا يمكن أن يصح إلا بعد التسليم بأن الذات نفسها موجودة. فيصبح الحاصل في النهاية كأنه قال: التفكير ثابت لذاتي الموجودة، وثبوت التفكير لذاتي الموجودة، دليل على وجود ذاتي. ومن الواضح أن هذا عبارة عن كلام لا محصل تحته.

هذا هو التحليل السريع الذي أردنا أن نبينه. وأما القواعد المنطقية التي اعتمدناها للوصول إلى هذه النتائج ونقد كلام هذا الفيلسوف المشهور، فهي ما يلي:

قال الإمام السعد التفتازاني في كتابه التهذيب في علم المنطق "**ولا بد في الموجبة من وجود الموضوع، إما محققا وهي الخارجية، أو مقدرا فالحقيقية، أو ذهنا فالذهني.**"(١) اهـ

وشَرَحَهُ العلامة الملا عبدالله اليزدي بقوله(٢):

"**ولا بد في الموجبة** أي في صدقها، وذلك لأن الحكم في الموجبة بثبوت شيءٍ لشيءٍ، وثبوت شيء لشيء فرع لثبوت المثبَتِ له، أعني الموضوع، فإنما يصدق هذا الحكم إذا كان الموضوع محققا موجودا إما في الخارج إن كان الحكم بثبوت المحمول له هناك، أو في الذهن كذلك.

ثم القضايا الحملية المعتبرة في العلوم باعتبار وجود موضوعها لها ثلاثة أقسام لأن الحكم فيها

إما على الموضوع الموجود في الخارج محققا نحو كل إنسان حيوان، بمعنى أن كل إنسان موجود في الخارج حيوان في الخارج.

---

(١) تهذيب المنطق، للإمام العلامة سعد الدين التفتازاني،ص 12، طبعة مؤسسة أهل البيت.ط 2 1408هـ- 1988م.

(٢) حاشية ملا عبدالله على التهذيب، ص 94، طبعة أهل البيت،ط 2.

وإما على الموضوع الموجود في الخارج مقدرا، نحو كل إنسان حيوان، بمعنى أن كل ما لو وجد في الخارج كان إنسانا فهو على تقدير وجوده في الخارج حيوان. وهذا الموجود المقدر إنما اعتبروه في الأفراد الممكنة لا الممتنعة كأفراد اللاشيء وشريك الباري.

وإما على الموضوع الموجود في الذهن كقولنا: شريك الباري ممتنع، بمعنى أن كل ما يوجد في العقل ويفرضه العقل شريك الباري فهو موصوف في الذهن بالامتناع في الخارج، وهذا إنما اعتبروه في الموضوعات التي ليست لها أفراد ممكنة التحقق في الخارج."اهـ

ومن هذا يفهم أن مراد ديكارت كان إثبات وجود ذاته وجودا خارجيا، فهو انتقل من إثبات التفكير لذاته، ومعلوم أن التفكير عرَضٌ، والعرض لا يثبت إلا لموجود خارجي، فإثباته التفكير إذن لذاته، في المقدمة التي اعتمد عليها، يتضمن إثبات وجود ذاته وجودا خارجيا، لما مرَّ ذكره. وهذا هو عين المصادرة على المطلوب."اهـ

وبما نقلناه عن السعد وبعض المناطقة يتضح المراد بالمقصود من كون القضية الموجبة تستلزم إثبات الموضوع بحسب ظرف الإثبات إن خارجا فخارجا، وإن ذهنا فذهنا.

ولو أردت أن أفصِّل في هذه القاعدة لبينت من أقوال العلماء ومناطقة المتكلمين هنا ما لا أعتقد أن الدكتور المرزوقي قد اطلع عليه، ولكن ما أوردناه في تدعيم المنطق كاف لهذا المقام، فلا نريد إلا التمثيل على فائدة بعض القواعد المنطقية، لا شرح ما قاله المناطقة ولا ذكر تقييداتهم واتجاهاتهم.

أما ما ذكره د. المرزوقي من أن هذه القاعدة لا تصحّ إلا بالشرطين اللذين ذكرهما، فلا عبرة به أصلاً، فيبدو أنه لم يدرِ بالضبط معنى القاعدة، ولا مجال تحقيقها، مع أنا شرحناها بصورة كافية في "تدعيم المنطق".

وقوله: "لا تصح حتى في العلم القديم إلا بشرطين"، إما أن تعني أنها لا تصح مطلقاً في العلم غير القديم، أما في القديم فلا تصح إلا بشرطين اثنين. ويحتمل أن يريد أنها لا تصح مطلقاً لا في العلم الحادث ولا في القديم إلا بهذين الشرطين، مع أنها إن صحت فالأولى بها أن تصح في العلم القديم.

وعلى كل الاحتمالات: فإن الدكتور يتكلم عن معان لا علاقة لها بمفهوم القضية مطلقاً، فلا فائدة في الشرط الأول، لأن لا مدخلية لكون الموضوع جوهراً أو غير جوهر في هذا المقام،

والقاعدة التي ذكرناها صادقة سواء باعتبار الجواهر أو غير الجواهر، فلو قلنا :العلم القديم عام التعلق، فهذه قضية حملية موجبة، فيها أن "العلم القديم" –وهو ليس بجوهر- محمول عليه قولنا"عام التعلق"، فهذا الوصف، لا يصح ثبوته للعلم القديم إلا إذا أثبتنا العلم القديم بحسب ظرف القضية، فإن كان كلامنا على عموم التعلق في الخارج فيجب ثبوت العلم القديم في الخارج أيضا، وإن كان ذهنا فيجب ثبوت العلم ذهنا، وهكذا.

وكذلك تقول: "زيد يتكلم" إن أردت بالمحمول ثبوته في الخارج فيجب أن يكون زيد ثابتا في الخارج أيضا لكي تصدق القضية، وإن كان التكلم في الذهن فيكفي ثبوت زيد في الذهن بأن تتخيل زيدا في ذهنك وتنسب له التكلم هناك، وهكذا.

ويصح كلامنا لو قلنا: "زيد يمشي" فإذا قلت هذه القضية صادقة، فلا بدَّ من أن يكون زيد ثابتا في الظرف الذي أثبتَّ فيه الحكم له بالمشي.

فلا علاقة لمحمول القضية بأن يكون من مقومات الموضوع أو عرضياته.

والدكتور يتكلم على الثبوت دائماً في الخارج، مع أنا بينا أن الثبوت إنما بحسب ظرف الحكم، ولذلك قال: "ومن ثم فهي تستثني المقومات التي لا تحمل على موضوع أصلا فضلا عن كونه ليس ثابتا قبلها حتى نقول إنها لا تصح إلا إذا كان هو ثابتا. بل هما يثبتان معا"اهـ

ولا معنى لقوله إن "مقومات الموضوع لا تحمل على موضوع أصلاً" لأن مقومات الموضوع تحمل عليه حملاً منطقياً صحيحاً، ولا أعلم في ذلك خلافاً، فأنت تقول: "كل جسم فهو ممتد في الأبعاد" فإن من مقومات الجسمية الامتداد في الأبعاد، وها نحن حملناها عليها.

وأظنُّ أن الدكتور توهم أن معنى الحمل، هو أن يثبت أولاً في الوجود الخارجي الموضوعُ وحدَه، ثم أن نأتي بالمحمول ونثبه على الموضوع! وهذا تصور عجيب غريب....فالحمل والفصل بين الموضوع والمحمول في القضايا إنما هو في التصورات والألفاظ الدالة عليها، وليس من الضروري أن يكون في نفس الأمر والخارج.

ومما يدلُّ على أن الدكتور لم يفهم تماماً ما قلناه، قوله " فضلاً عن كونه ليس ثابتا قبلها حتى نقول إنها لا تثبت إلا إذا كان هو ثابتا "، فعبارة "لا تثبت إلا إذا كان هو ثابتا" لا تستلزم السبق الزمان الزماني الخارجي، بل مجرد السبق المنطقي، وفرق بينهما.

وأما جدلية القضية التأملية التي يشير إليها، فمشكلة الدكتور الفاضل أنه يحسب أن المعاني

حصر على بعض الناس، ولم ينتبه أنها مشاع بينهم، أو كأنه يعتقد أن العقل انحصرت أفراده في عقله هو فلا أحد عنده عقل يعمله ليدرك التغيرات الحاصلة في المادة الخارجية أو في النفس البشرية. ويبدو أن الدكتور الفاضل قد اعتاد الخلط بين الأنواع العديدة والعقائد المتضادة، ففي الوقت نفسه الذي يقول بالفسفة والتفلسف وضرورته، ينصر ابن تيمية الذي هو من أشد الناس على الفلاسفة، وفي الوقت الذي يقول به على حد زعمه بنصرة الإسلام تراه يتبع هيجل فيلسوف العقيدة المسيحية، ومقرب التثليث الذي يعتقد أن أكمل الصور العقلية قد ظهرت في العقيدة المسيحية، وها هو الدكتور يستعير من المنطق الجدلي أمرا لا يفيده كثيرا.

والعجيب أنه في كل ذلك يظل يزعم أن هذا آخر ما اكتشفه العلم، وآخر ما وصلت إليه بحوث الفلاسفة، وكأن الآخرية في نفسه معيار الصدق عنده!

وسوف يتبيك للقارئ العزيز بقليل من التدبر أن الدكتور يخلق بين نسبة المحمول إلى الموضوع صوريا وبين نسبتها في الخارج، والحقيقة أن هيجل نفسه قد ميز بينهما ووضع لكل معنى مصطلحا خاصا.

أما موضوع المادة والطاقة، فالدكتور قد أبعد الشقة لما التجأ إليه، فإنا إذا نظرنا في الجدل، أي التغير الحاصل في جوهر المادة وتغيرها من مادة إلى طاقة، على القول بذلك، فالتغير هذا لا يحصل في نفس الوقت، يعني أن المادة لا تكون مادة في الوقت الذي تكون فيه طاقة، بل إنها في لحظة ما تكون مادة، وفي لحظة تالية لها تصير طاقة، وإلا فلو كانت المادة طاقة في الوقت نفسه، لكان الفرق بين المادة والطاقة اعتبارياً محضاً، فحينئذ لا يكون في الخارج موجودان أحدهما مادة والآخر طاقة، بل موجود واحد ينظر إليه من جهة معينة على أنه طاقة، ومن جهة أخرى على أنه مادة. وهذه الصورة جائزة أيضا كما تجوز الصورة الأولى، ولا إشكال عندنا في أي منهما، غاية الأمر أنا نقول: لو فرضنا تغير المادة إلى طاقة وبالعكس، فإن كلا منهما يكون شكلاً من أشكال مقولة وجودية أعلى منهما، أو يكون واحد منهما قد تلبس بقيد زائد على صاحبه.

فهل تسمح لنا أن نقول إن ما قررناه هنا أعلى مما تعقله يا حضرة الدكتور!

والمنطق الذي نقول به لا يرفض أيا من هذه الأشكال والصور المفترضة لمادة الوجود الخارجي الممكن، وقد أشرنا إلى ذلك في بعض كتبنا، ونقلناه عن بعض متأخري المتكلمين

أيضا.

وقد قرر الملا صدرا الحركة والتغير الصاعد في الجوهر، وهذه النظرية قد أشار إليها بعض المتكلمين من قبل الملا صدرا.

ولكن إذا كان الأمر كما وضحناه في عملية التغير الحاصل في المادة والطاقة ، فما هي مشكلة الدكتور المرزوقي؟

إن مثاله الذي ذكره أو تصويره للمثال الذي ذكره لم يصب فيه المراد، بل انحرف فيه عن الجادة والصواب. فهذا الصورة من القضايا التي تصور واقعاً خارجياً لا يصح أن يقال فيها إنه لا يوجد فيها فصل بين الموضوع والمحمول هكذا إطلاقا، كما أطلق! بل إن الفرق المعتبر في القضايا هو الفرق في المفهوم، فلكي يصح الحملُ في القضية فلا بدَّ من تغاير مفهوم المحمول عن مفهوم الموجود، ولا يشترط الاختلاف في المصداق بل في المفهوم فقط، والتغاير في المفهوم حاصل حتى على مثال الدكتور المرزوقي، فيكفي أنه قال المادة والطاقة، فهناك فرق بين مفهوم المادة ومفهوم الطاقة، وإلا لكانا لفظين مترادفين، ويكفي في الفرق الفرق الاعتباري كما وضحناه أعلاه.

ومثال ما وضحناه أن تقول: الإنسان حيوان ناطق، فالناطقية المشار إليها خارجاً، ليست شيئا غير الإنسان المشار إليه خارجاً، بل هي ذاتي من ذاتياته، ولكن مفهوم لفظ الإنسان ليس مرادفا لمفهوم لفظ الناطقية، وكذلك يقال في مفهوم لفظ الحيوانية، والتساوي في المصداق لا يستلزم الترادف في المفاهيم يا أستاذ!

ويبدو أن الأستاذ الفاضل لا ينتبه كثيراً إلى ما يقرره، فهو يعتبر أنه لا يوجد فصل بين المحمول والموضوع، فإن قصد أن لا فصل في المفهوم، فكلامه غلط ظاهر، وإن قصد أن لا فصل في الوجود الخارجي، فلا خلاف فيه ولا أحد يشترط الفصل حتى يعارضه بهذه القضية ويقول له لا يوجد فصل فيها.

فهذا الكلام لا يدق علينا، ولا على طلابنا، وإن توهم خلاف ذلك، بل إنني أعلم تماماً أن العديد من طلابي يناقشون مسائل في الفيزياء الحديثة والمنطق وغيرها من القضايا التي يعتبرها الدكتور من تخصصه، بصورة لا شك أنها ستفاجئ الدكتور!

وأما الشرط الثاني الذي ذكره الدكتور الفاضل، فأقول: يبدو يا دكتور أنه قد اختلط الأمر

عليك فتصورت أنك تناقش فيلسوفاً قائلا بالماهيات غير المجعولة، أو بالقدم الذاتي للكون أو بأن الله تعالى فاعل بالعلة، أو لعلك تصورت معتزلياً قائلا بنحو ذلك، ولا ريب أنك نسيت أنك تتكلم مع أشاعرة! وأنا أجزم أنك نسيت أن المذهب الأشعري هو أعظم من نصر فكرة أن الله تعالى فاعل بالإرادة، وأن هذا النظام الموجود في العالم نظام كائن بإرادة الله تعالى، وأن أعظم من حقق مفهوم العادة في أفعال الله تعالى ومنها خلقه لهذا العالم على السنن المشاهدة، هم الأشاعرة، ولا ريب أنك نسيت كتابك القديم الذي ألفته عن السببية عند الغزالي...وإلا لو لم تكن قد نسيت ذلك كله، فلا معنى لصدور هذا الكلام عنك إلا أنك تقصد المغالطة والمشاغبة...

واعلم أيها الدكتور الفاضل أن الأشاعرة هم أعظم من أبطل قول أفلاطون بالمثل، حتى صار طرق إبطال هذا الرأي مذكورة في المتون المعتمدة في التدريس عندهم، وأنت تعلم أن الأمر لا يعتمد في التدريس لطلاب العلم إلا إذا صار مشهوراً بين العلماء، ومتحققاً من صحته ولو غالباً.

والمعتمد عند الأشاعرة عدم وجود الكلي في الخارج بما هو كليٌّ.

وأما مثال شعاع النجم وبقاؤه بعد موت النجم نفسه، واعتبار ذلك مثالاً على بقاء المحمول مع عدم وجود الموضوع، فهو مثال مضحك فعلا، يثبت لنا أنك لا تعرف مطلقا ما معنى القاعدة التي ذكرناها.

وكذلك فقد استغربت تماماً من قولك إن مفاعيل الشيء توجد قبله، كما انها تبقى بعده، فهذا قد يعسر علينا دركه إذا حملنا المفاعيل على الخلق والإنشاء لا من شيء، بل هو باطل لا يقول بع عاقل.

أما إذا حملناه على كسب العبد فكسبه ينتهي وقتا بعد وقت، وأما ما يترتب عليه عادة بترتيب الله تعالى فهو الذي يبقى بإبقاء الله تعالى له، كالبنَّاء الذي يبني بيتا فكسبه هو ما بذله حال قيامه بالعمل، أما الشكل الناشئ عادة بعد هذا العمل، فلا يقال عليه إنه كسب البنَّاء هذا على ذهب الأشاعرة، ولا يقال إن البنَّاء خلق عين هذا البيت المتشكل على مذهب المعتزلة أيضاً، فالباقي بعد موت الفاعل الحادث ليس منسوبا بالضرورة إليه.

وما أقوله أيها الدكتور الفاضل أنت لا تعرف مطلقاً عن الموضوع الذي تخوض فيه يمينا

وشمالا، صاعداً نازلاً، بلا رأي وجيه ولا قول سديد.

وأعراض المرض تطلق على المظاهر التي يظهر منها أن المرض وقع بالإنسان، وإن لم يظهر ذلك بالفعل بمقتضى الخبرى العادية، لكن الطبيب الحاذق يعرف تماما أن هناك مرضاً ما لما تزل أعراضه أي نتائجه في ظهور.

وأما كلامك عن الماهيات فلا قيمة له هنا، فلا أحد من الأشاعرة يقول بثبوتها على سبيل الوجوب العقلي، ولكن بمقتضى حصولها في الوجود بمقتضى الفاعل المختار، فما دامت هي هي، فتلك الماهية (أي مجموعة الأوصاف التي تصدق على نوع خارجي معين ولا تصدق على غيره) تكون مميزة له ومعرفة له، ما دامت موجودة.

فهرست